

Richard Swinburne og Gud

En analyse av ordet Gud i et religionsfilosofisk argument

Masteravhandling i religionshistorie

REL 4990

60 studiepoeng

Avlagt Våren 2011

Institutt for kulturstudier og orientalske språk

Universitetet i Oslo

Av Martin Farstad

Sammendrag

I avhandlingen undersøkes religionsfilosofiske argumenter for og mot Guds eksistens, ved hjelp av filosofifaglig og historiefaglig metodikk. Søkelyset rettes mot et spesifikt argument, fremsatt i boken *The Existence of God* i 1979. I boken kombinerer forfatteren, *Richard Swinburne*, elleve argumenter fra religionsfilosofiens historie, i et samlet argument for Guds eksistens. I avhandlingen rettes studiet mot å avklare om betydningen som tillegges ordet Gud, i Swinburnes argument, påvirker religionsfilosofiens aksept for argumentet. For å avklare dette, fremstilles to definisjoner. En angir hva ordet Gud betyr i *The Existence of God*, og en angir hva ordet Gud vanligvis betyr innad den religionsfilosofi Swinburne er del av. For å fremstille definisjonene utvikles en metode, inspirert av *Ludwig Wittgensteins* teori om språkspill. Metoden anvendes for å analysere hva ordet Gud betyr i religionsfilosofiske tekster.

Ved sammenlikning av definisjonene fremkommer det at Swinburnes Gud tillegges en betydning som få religionsfilosofer kan forventes å akseptere. Videre fremkommer det at hans argument *forutsetter* at Gud tillegges denne betydningen. Primært skyldes dette at hans argumentstruktur funderes i en forklaringsmodell som tillegger Gud menneskelige kvaliteter. Når religionsfilosofer, normalt sett, ikke aksepterer at Gud tillegges menneskelige trekk, kan det forventes at den generelle aksepten for Swinburnes argument svekkes.

Den religionsfilosofiske disiplins forståelse av Gud har endret seg gjennom historien. Mye av denne endringen kan knyttes til klassisk argumentasjon for eller mot Guds eksistens. Det fremkommer av studiet at religionsfilosofer vanligvis ikke aksepterer at Gud tillegges kvaliteter som klassisk argumentasjon kan tilbakevise. Når Swinburne tillegger Gud menneskelighet, aktualiseres en historisk kritikk. Denne oppkom med syttenhundretallets skeptisisme. Grovt skissert, hevder kritikken at menneskets fornuft begrenser seg til å begripe det empiriske, og verdslige. Når Gud er hinsides denne verden, empirisk utilgjengelig og ubegrenset, så kan ikke fornuften tilskrives Gud. I avhandlingen vises det at kritikken ikke besvares av Swinburne, og at Gud derfor tillegges menneskelig fornuft uten at disiplinens historiske innvendinger tas i hensyn. Dette medfører en sannsynlig svekkelse av aksepten for argumentet. Avhandlingen konkluderes med at betydningen til ordet Gud, med sannsynlighet, svekker den aktuelle religionsfilosofiens aksept for Swinburnes argument.

Takk til

Jeg vil takke alle deltakere av det religionsfilosofiske seminar, for inspirasjon, og for nyttige innspill; *Øyvind Baune, Dagfinn Føllesdal, Olav Imenes, Peder Gravem, Bernt T. Oftestad, Ralph Henk Vaags og Frode Bjørdal*. En særlig takk skal rettes til min veileder *Jens Erland Braarvig*, for å ha introdusert meg for denne virksomheten. Jeg vil også takke han for gode diskusjoner og viktige kommentarer. En helt spesiell takk til min kjæreste *Maja Flåto*, og min sønn *Kastor Farstad Flåto*, for å ha akseptert mitt overfokus på denne avhandlingen.

Innholdsfortegnelse

Sammendrag	1
Takk til	3
Innholdsfortegnelse	5
Kapitel 1: <i>Avhandlingens tema, mål, metode og struktur</i>	7
1.1 Avhandlingens tema, mål og metode	7
1.2 Begrunnelser for valg av tema, mål og metode	10
1.3 Avhandlingens struktur og noen kommentarer	12
Kapitel 2: <i>Religionsfilosofi som ord og som tradisjon</i>	13
2.1 Religionsfilosofi som ord	14
2.2 Den religionsfilosofiske disiplins historie	18
2.3 En plassering av meg selv	24
Kapitel 3: <i>Tolkningen av The existence of God</i>	27
3.1 Forfatteren og boken	27
3.2 Swinburne som religionsfilosof	28
3.3 Målet og strategien i <i>The existence of God</i>	30
3.4 Forklaringer i <i>The existence of God</i>	31
3.5 Induktiv logikk og Bayes teorem	35
3.6 Argumentene i <i>The existence of God</i>	38
3.6.1 Det kosmologiske argument	39
3.6.2 Teleologiske argumenter	41
3.6.3 Argumenter fra bevissthet og moral	43
3.6.4 Argumentet fra ansvar	45
3.6.5 Det ondes problem	46
3.6.6 Argumentet fra historie og mirakler	49
3.6.7 Argumentet fra religiøse erfaringer	51
3.7 Konklusjonen i <i>The existence of God</i>	54

Kapitel 4: En metode inspirert av Ludvig Wittgensteins språkspillteori	57
4.1 Wittgenstein som kritiker av sin egen fagtradisjon	57
4.2 Hvordan Wittgensteins endring av filosofisyn preger <i>PI</i>	59
4.3 Prinsipper i <i>PI</i> som inspirerer min metode	60
4.4 Bruk av prinsippene for å realisere avhandlingens mål	64
4.5 Selvrefleksive betraktninger fra mitt metodiske perspektiv	67
 Kapitel 5: Analysen av Gud i <i>The Existence of God</i>	69
5.1 Første ledd: Ordbruk som beskriver Gud i definisjonen	69
5.2 Andre ledd: Ordbruk som vil legitimere Gud som forklaring	72
5.3 Tredje ledd: Ordbruk som vil øke forklaringsverdien til h	76
5.4 Min definisjon av Gud i <i>The Existence of God</i>	81
5.5 Realisering av avhandlingens sekundære mål	82
 Kapitel 6: Analysen av Gud i den religionsfilosofiske fagdisiplinen	87
6.1 En begrensning av makrospillet	87
6.2 Krav som bidrag må innfri for å kvalifisere til utvelgelse	89
6.3.1 Gud i <i>Skabelse og tilintetgjørelse: Religionsfilosofiske betragtninger</i>	90
6.3.2 Gud i <i>God and the Soul</i>	96
6.4 Et forslag til definisjon av makrospillet Gud	101
6.5 Realisering av avhandlingens primære mål	105
 Kapitel 7: Oppsummering og konklusjon	109
7.1 En oppsummering av hovedmomenter og resultater	109
7.2 Konklusjon	112
 Bibliografi	115

Kapitel 1: Avhandlingens tema, mål, metode og struktur

Først i kapitlet, beskrives avhandlingens tema, mål og metode. Etter dette begrunnes foretatte valg i et eget underkapitel. Avhandlingens struktur, og noen aspekter en bør være bevisst ved lesning, behandles i et siste underkapitel.

1.1 Avhandlingens tema, mål og metode

I avhandlingen, undersøker jeg argumenter for og mot Guds eksistens. Man kan spørre den som fremsetter et slikt argument ”Hva slags Gud er det du argumenterer for?”. Et svar kan lyde ”Jeg tror Gud er allmektig, evig, og den som skapte, og ordnet, universet.”. Svaret beskriver hva ordet Gud betyr i argumentet ved å liste opp hva og hvordan Gud er. Eller snarere; *hva og hvordan Gud blir trodd å være*. Men påvirker betydningen til ordet Gud selve argumentet? Jeg skal undersøke dette. Da ved å fokusere på om ordets betydning påvirker andres aksept for et spesifikt argument. Jeg vil la miljøet, som argumentet kan sies å være del av, definere hvem disse ”andre” skal være. Å lokalisere dette miljøet vil bli svært vesentlig.

Det finnes et akademisk fag som innebærer filosofisk argumentasjon for/mot Guds eksistens. Faget kalles religionsfilosofi, og dets innhold kan defineres på mange vis. Et eksempel er *Tore Wigen*s veiledende definisjon: ”Religionsfilosofi er en idehistorisk, logisk og prinsipiell drøfting av den religiøse tros mest almene spørsmål. ...”¹. Et annet eksempel er *Brian Davies* variant: ”One might define it as ‘philosophizing about religion’.”². Slike generelle definisjoner enes ofte om at religionsfilosofi undersøker religion ved å anvende filosofisk metodikk. Argumentet jeg analyserer passer godt med denne beskrivelsen. Og det synes derfor rimelig å forstå det som del av religionsfilosofien. Det skal altså være religionsfilosofiens aksept for argumentet som undersøkes. Men dette faget omfatter en mengde tema. Og mye av denne tematikken er antagelig mindre relevant for argumentet. Jeg vil derfor forsøke å snevre inn religionsfilosofi til å bli tematisk relevant for avhandlingen.

Argumentet jeg undersøker ble fremsatt av *Richard Swinburne* i boken *The existence of God*³. Boken ble utgitt i 1979, og anses i dag for å være en moderne

¹ Videre defineres kristen og teologisk religionsfilosofi (Wigen 1993: 17).

² (Davies 2004: viii)

³ (Swinburne 1979). Første utgave ble utgitt i 1979 og i 1991 kom en revidert versjon som inkluderte tillegg. Tilleggene utgjøres av tre utfyllende noter til verket. I versjonen fra 2004, som benyttes her, inkluderes i tillegg et utfyllende forord av forfatteren.

religionsfilosofisk klassiker. I boken kombinerer Swinburne elleve argumenter, fra religionsfilosofiens historie, i et samlet argument for Guds eksistens. Når Swinburnes argument trekkes på sitt fags historie, så kan denne historien bli viktig. Blant annet, fordi hans bruk av fortidige argumenter kan vise hvilke tradisjoner han knytter seg til. Dette kan hjelpe til å definere en religionsfilosofi, som Swinburne kan sies å være del av. Og det kan, antageligvis, også fortelle noe om fortidens påvirkning på hva Gud betyr for Swinburne, og for aktørene i den religionsfilosofi jeg skal undersøke.

Jeg skal målrette min undersøkelse for å besvare følgende problemstilling: *Medfører betydningen, Richard Swinburne tillegger Gud, en svekkelse av den religionsfilosofifaglige aksepten for hans argument?* Jeg vil fremstille to definisjoner for å besvare problemstillingen. En som beskriver hva ordet Gud betyr i *The existence of God*, og en som beskriver hva ordet Gud, normalt sett, betyr i religionsfilosofien. Med ”Normalt” mener jeg ”det flertallet forholder seg til”.

For å fremstille definisjonene, vil jeg analysere religionsfilosofiske tekster. Slike tekster, innerholder kanskje definisjoner av Gud som viser hva ordet betyr på en tydelig måte. Men annen ordbruk kan også vise en relevant betydning. I noen tilfeller, synes selve argumentet å fortelle noe om hva ordet Gud betyr. Eksempelvis, hevder et klassisk argument at universet er forårsaket av en Gud som selv er uten årsak. Altså en *evig* Gud. Men annen ordbruk kan også gjøre dette. I en preken, kan eksempelvis presten si ”Gud, den allmektige”, og slik tillegge Gud å være *allmektig*. Jeg tror all ordbruk, som berører temaet Gud, kan inneholde relevant betydning. En tekst som viser et argument for Guds eksistens innebærer kanskje refleksjoner, drøftinger, eller legitimering av metode. Det er mulig at slik ordbruk tillegger Gud betydning som ikke beskrives i tekstens definisjon. Slik sett, gir ikke nødvendigvis definisjoner en dekkende beskrivelse av hva ordet Gud betyr i teksten. Når jeg skal analysere tekster, så skal både definisjoner, og øvrig ordbruk, granskes for å avklare hva ordet Gud betyr. Men en slik analyse må være systematisk, og den må ha et teoretisk fundament.

I *Ludvig Wittgensteins* teori om språkspill, finnes prinsipper som kan anvendes for å analysere ords betydning⁴. I teorien åpnes det for å forstå ordbruks betydning som påvirket av målet den rettes mot, og den språklige sammenhengen den er del av.

⁴ (Wittgenstein 1953). Versjonen som benyttes i denne avhandlingen, inkluderer den tyske og engelske teksten. Oversettelsen er gjort av G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker og Joachim Schulte i 2009 og er den fjerde reviderte utgaven.

Teorien gjør det også mulig å forstå betydningen til et ord, som en komposisjon av de samlebetegnelser som beskriver hva eller hvordan noe er. Dette kan åpne for å forstå ordet Gud som en komposisjon av eksempelvis; allvitende, allmektig, god, og evig. Inntil videre, vil jeg bruke ordet *kvaliteter*, som referanse til det som beskriver hva eller hvordan Gud er⁵. Denne delen av teorien, kan bli viktig for min analyse. Primært fordi det kan brukes til å analysere hva Gud betyr, ved å systematisk undersøke om ordbruk tillegger dette ordet kvaliteter. Nå skal analysen reflektere en helhetlig teori. Det må derfor være et konsistent sett av Wittgensteins prinsipper, som inspirerer min metode. Metoden kan kanskje bli en slags wittgensteininspirert analytisk lesning.

For å besvare problemstillingen, så må det vurderes om Swinburnes argument *forutsetter* at Gud tillegges betydning som svekker aksepten. En eventuell svekkelse kan antydes gjennom å realisere to mål. Jeg har formulert mine mål, på bakgrunn av argumentasjon, som religionsfilosofer ikke kan forventes å akseptere.

Jeg skal starte med å forklare det primære målet. Dette vil avklare om: *Swinburnes argument forutsetter at Gud tillegges kvaliteter som, normalt sett, ikke aksepteres av religionsfilosofer*. Målet kan realiseres ved å ta utgangspunkt i mine to definisjoner. Jeg kan avklare hva Gud betyr i *The existence of God* gjennom analytisk lesning. Hvis jeg leter spesifikt etter kvaliteter som tillegges Gud, så blir min definisjon en opplisting av mine funn. Dette er kanskje oppnålig. Men å avklare hva Gud, normalt sett, betyr i den religionsfilosofiske disiplin, kan bli problematisk. Jeg skal, som nevnt, forholde meg til en religionsfilosofi som argumentet kan sies å være del av. Men tross en slik avgrensning, så er det ikke gitt at det foreligger enighet om hvilke kvaliteter Gud besitter. Er det store forskjeller, så blir det vanskelig å definere en Gud som de fleste forholder seg til. For å håndtere problematikken, må det foretas noen grep. Først, skal min forståelse av religionsfilosofi, danne grunnlag for å si noe generelt om Gud. Videre, vil jeg velge ut bidrag som er representative for hovedretninger innen den relevante religionsfilosofien. Ved å bruke analytisk lesning, kan jeg avklare hvilke kvaliteter som tillegges Gud i disse. Kvaliteter, bidragene har til felles, kan kombineres med mine generelle betraktninger, for å foreslå hva som, normalt sett, definerer Gud i religionsfilosofien. Min definisjonen av Gud, i *The existence of God*, kan sammenliknes med denne definisjonen for å avgjøre om

⁵ Wittgenstein lar ord bestå av de funksjoner det tillegges. Se kap. 4.3. i avhandlingen. Min bruk av ordet kvaliteter drøftes i avhandlingens kap. 4.4.

Swinburne tillegger Gud kvaliteter som, religionsfilosofer flest, ikke aksepterer. Dersom slike kvaliteter er avgjørende for argumentet, så kan det forventes at aksepten for argumentet minker. Dette kan realisere det primære målet, og gi noe grunnlag for å besvare problemstillingen.

Det sekundære målet bør også realiseres for å besvare problemstillingen på et godt grunnlag. Dette vil avklare om: *Swinburnes argument forutsetter at Gud tillegges kvaliteter, som bryter argumentets bærende prinsipper*. Jeg kan avklare dette ved å stanse opp på vei mot det primære målet. Da i forbindelse med analysen av *The Existence of God*. Min definisjon av Gud i boken, vil bli en opplisting av kvaliteter som fremkommer av all ordbruk. Det er mulig at Swinburnes ordbruk viser kvaliteter som ikke synes i hans definisjon av Gud. Og, det er mulig at slike kvaliteter er i konflikt med prinsippene argumentet hans bygger på. For å avklare om dette er tilfellet, så må jeg studere prinsippene i *The existence of God* inngående. Forutsetter argumentet at Gud tillegges kvaliteter, som bryter med bærende prinsipper, så kan det forventes at aksepten for argumentet svekkes. Slik kan det sekundære målet realiseres. Realiseres begge målene, så har jeg et godt grunnlag for å besvare problemstillingen.

1.2 Begrunnelser for valg av tema, mål og metode

Artikkelsamlinger som beskriver dagens religionsvitenskap, inkluderer ofte bidrag om religionspsykologi, religionsantropologi, religionssosiologi, filologi og hermenautikk⁶. Dette viser religionsvitenskapens tverrfaglighet hva kommer til metode. Filosofisk metodikk inngår som del av dette mangfoldet. Det som forener metodebruk i religionsvitenskapen, er objektet som studeres; religion.

I år var jeg på et seminar for mastergradsstudenter, tilknyttet religionshistorie, ved universitetet i Oslo. Av de prosjekter som ble lagt frem, registrerte jeg ingen som kunne kalles religionsfilosofiske. Tyngden synes heller å ligge på studie av religionens effekt på samfunnet. Altså religionssosiologi. Nå kan det hevdes at religionsfilosofi ikke blir valgt fordi den er lite aktuell. Dette vil jeg motargumentere.

Knud Ejler Løgstrup har poengtert at dagens menneske lever i et spenningsfelt mellom religiøse og irreligiøse totaltolkninger⁷. Han knytter oppkomsten av den

⁶ Se eksempelvis (Hinnells 2005).

⁷ (Løgstrup 1978) Ref. er til førsteutgaven, men eksemplaret som benyttes er fra 2008 og inkluderer en etterskrift av Svend Andersen. Totaltolkninger er tolkninger som omfatter absolutt alt.

irreligiøse totaltolkningen til den akademiske skeptisismen på syttenhundretallet, men understreker at den virkelig trodde inn i bevisstheten til folk flest, mot midten av attenhundretallet. Et religiøst liv i dette spenningsfeltet skaper et behov for å rettfærdiggjøre sin religiøse tro på ikke-religiøse premisser.

Filosofiske argumenter, for/mot guds eksistens, fremsettes i en rekke sammenhenger: Når Jehovas vitner skal overtale ikke-troende, i debatter over kjøkkenbordet, i livssynsprogrammer i radio og på tv, i populærvitenskaplig litteratur, i retorikken til intelligent designbevegelsen, og i en mengde andre situasjoner. Spenningen Løgstrup beskriver, kan forklare dette nærværet av religionsfilosofiske argumenter i vår hverdag. Det skal poengteres at filosofiske argumenter, for/mot Guds eksistens, ble fremsatt allerede i antikken. Spenningen har kanskje alltid vært følt, men er, i følge Løgstrup, spesielt nærværende for dagens troende. Religionsfilosofi kombinerer filosofisk metodikk og religiøs tematikk. Ut av kombinasjonen springer problemstillinger, og mulige svar, som troende i Løgstrups spenningsfelt forholder seg til. Å studere religionsfilosofi gir innsikt i hva dette vil si. Jeg mener slik innsikt er av interesse for religionsvitenskapen, og at dette aktualiserer religionsfilosofien.

Det finnes flere grunner til at min studie er aktuell for religionsvitenskapen. I avhandlingen vil jeg spørre etter hva ordet Gud betyr i tekstene. Min analyse blir et nærstudie av hvordan forestillinger om Gud uttrykkes i religionsfilosofiens språk. Slik sett, berører jeg et religionsvitenskapelig hovedtema; religiøse forestillinger.

Nå skal det nevnes at religions*historie* vektlegger historiefaglig metodikk. Denne fagmetodikken forstår, generelt sett, sitt forskningsobjekt som del av en historisk kontekst. Mine valg av tema og metode sikrer slik kontekstualisering. Jeg skal avgrense, og beskrive, en relevant religionsfilosofi og dennes historie. Dette vil danne bakteppet for valg av bidrag til analyse, og min tolkning av disse. Historisk metodikk har også virket inn på hvorfor jeg valgte Swinburnes argument. Valget reflekterer et ønske om å få sagt noe om hvordan religionsfilosofiens historie, påvirker nåtidig argumentasjon. Argumentets historiske forankring gjør det mulig å oppfylle dette ønsket.

Det er mange grunner til at Wittgensteins språkspillteori skal inspirere utviklingen av min metode. En åpenbar grunn, er at det blir mulig å systematisk avklare hva ordet Gud betyr i en tekst. Da ved å studere ordbruk om Gud i lys av språklige sammenhenger, og målsettinger. Metoden tillater også at betydningen til ordet Gud forstås som en komposisjon av kvaliteter. En analyse av ordet Gud, kan slik

granske ordbruk som trekker på slike kvaliteter. Atter en grunn til at språkspillteorien skal inspirere, er at den fordrer metodisk selvrefleksivitet. Min subjektivitet vil prege alle tolkninger og manøvre som foretas i avhandlingen, da også dens konklusjon. Å være tydelig i forbindelse med dette, gir leseren innsikt i faktorer som påvirker, og som mine resultater bør forstås i lys av.

Det kan spørres om min metode er historisk eller filosofisk. Jeg mener den kombinerer trekk fra begge fag. Hvilke type metodikk som preger mest, er situasjonsbestemt. For å realisere det primære målet, er metoden mest religionshistorisk. For å realisere det sekundære, mest filosofisk.

1.3 Avhandlingens struktur og noen kommentarer

Avhandlingens er strukturert for å realisere de to målene. I neste kapitel, avgrenses og defineres religionsfilosofi som ord, og som en historisk fagdisiplin. I denne forbindelse, etableres kategorier som hjelper til å plassere tekster metodisk, trosmessig, og historisk. Disse anvendes ved tolkning. I kapitel tre tolkes og beskrives *The Existence of God*. Først, kategoriseres Swinburnes metodiske og trosmessige perspektiver. Så plasseres han inn i religionsfilosofiens historie. I kapitlet fremstilles min forståelse av Swinburnes prinsipper. Mye plass vies også hans argumenter. I kapitel fire, tolkes Wittgensteins språkspillteori. Fallgruver i tolkningsarbeidet diskuteres og perspektivet jeg inntar ved lesning, begrunnes. Min tolkning av teorien, som en teori om språk, behandles, før jeg lar den inspirere utviklingen av min metode. Kapitlet skal avsluttes ved å betrakte denne avhandlingen selvrefleksivt fra mitt metodiske perspektiv. I femte kapitel, analyseres ordet Gud i *The Existence of God*. Her fremstilles min definisjon av hva ordet Gud betyr i boken. Som del av dette, realiseres det sekundære målet. I kapitel seks, velges det ut bidrag til analyse. Kvaliteter bidragene enes om, og noen generelle betraktninger, kombineres for å fremstille min definisjon av hva ordet Gud, normalt sett, betyr innen religionsfilosofien. Etter dette vil begge mine definisjoner foreligge, og det primære målet kan realiseres. I kapitel syv besvares problemstillingen og det hele konkluderes.

Når analysert litteratur omtaler Gud i *hankjønn*, bruker jeg samme form for å reflektere innstillinger i teksten. Jeg bruker ”ord” fremfor ”begrep” eller ”term”. Dette er grunnet min forståelse av språkspillteorien. Slik jeg forstår Wittgenstein, inkluderer ”ord”, mening som oppstår når ordbruk målrettes. Min metode er også ”inspirert” av Wittgenstein. Dette fordi Wittgenstein benekter en direkte adopsjon av teorien.

Kapitel 2: Religionsfilosofi som ord og som tradisjon

I kapitlet, defineres min forståelse av religionsfilosofi som ord, og som en disiplin med dype historiske røtter. Dette skal danne bakteppe for utvelgelse, tolkning og analyse av religionsfilosofiske tekster. Senere i avhandlingen, skal det også avklares om Swinburne tillegger Gud betydning, som samsvarer med disiplinens normale oppfatning. Dette forutsetter at min forståelse av disiplinens normale Gud defineres. Utviklingen av denne definisjonen vil ta utgangspunkt i religionsfilosofi, som beskrevet her. Målet med dette kapitlet er derfor å etablere grenser for hva som menes med religionsfilosofi som ord, og som disiplin, videre i avhandlingen.

Generelle definisjoner av religionsfilosofi, som de jeg siterte i innledningen, synes å dominere i faglitteraturen. Som nevnt, enes ofte slike definisjoner om at ordet refererer til en virksomhet som anvender filosofisk metodikk på religiøs tematikk. Men atter en fellesnevner kan trekkes frem; ordet religionsfilosofi, refererer også til denne virksomhetens historie. Utover disse fellestrekkene, så er oftest definisjonene så generelle, at de omfatter en enorm variasjon av innfallsvinkler og tema. Og slik refererer de til en enorm, og mangslungen historie bestående av utallige tradisjoner. Det er bare deler av denne historien som er relevant for avhandlingen. Å bruke en generell definisjon for å lokalisere det som er relevant å behandle, synes lite fruktbart. Min behandling av den religionsfilosofiske disiplinens historie, skal derfor starte med å definere hva ordet religionsfilosofi skal bety i avhandlingen.

Som del av å definere ordet religionsfilosofi, etableres avgrensninger og kategorioppdelinger som nyanserer ordet, og som siden skal brukes til å plassere analyserte tekster, metodisk og trosmessig. Det første underkapitlet vies til dette. Historien til den religionsfilosofi, min definisjon refererer til, behandles i underkapitlet etter. Men definisjonen vil ikke bli presis nok til å stenge ute irrelevant historie. Behandlingen av historien skal derfor avgrenses ytterligere. Swinburnes referanser angir aktører han selv inspireres av, og som har særlig relevans for hans prosjekt. Refererte aktører skal vies mest oppmerksomhet i den historiske gjennomgangen. Behandlingen vil også avgrenses tematisk ved å fokusere på argumentasjon for/mot Guds eksistens. Disiplinens historie behandles slik innenfor

grenser bestående av definisjonen, refererte aktører, samt relevant tematikk⁸. I et siste underkapitel skal jeg kategorisere mine egne metodiske og trosmessige perspektiver.

2.1 Religionsfilosofi som ord

”Religionsfilosofi” utgjøres av ordene *religion* og *filosofi*. Verken religion eller filosofi kan defineres enkelt, men jeg skal forsøke. Når filosofi behandles, og til slutt defineres, så skal en vid definisjon slipes ned til å, så presist som mulig, angi hva filosofi, som del av ordet religionsfilosofi, skal bety i avhandlingen. Dette mønsteret repeteres for å definere religion. Underkategorier av nedslepne definisjoner fremsettes underveis. Dette gjør det mulig å kategorisere tekster senere i avhandlingen.

Ordet filosofi kan defineres, i vid forstand, som; *søken etter visdom*, eventuelt som; *en referanse til faget som behandler ultimat virkelighet, eller basale årsaker og prinsipper*⁹. Filosofi, separert fra religionsfilosofi, og i innsnevret betydning, forstås som; *en referanse til faget som utvikler og anvender rasjonell metodikk for å undersøke et fenomen, eller relasjoner mellom fenomener, på et prinsipielt nivå*. Som del av ordet religionsfilosofi skal filosofi; *referere til et utvalg rasjonelle metoder, som er bredt akseptert innen filosofifaget, og som anvendes for å avklare hva religiøse utsagn betyr, og/eller teste sannhetsgehalten i disse*. Filosofi forstås slik som en klasse metoder anvendt for å undersøke religiøse utsagn. Religionsfilosofisk metodikk springer ofte ut fra en eller flere av følgende perspektiver¹⁰:

1. *Logisk analytisk*: Å verifisere/falsifisere, eventuelt styrke/svekke, et utsagns sannhetsgehalt ved å anvende logikk. Da språklig og/eller matematisk logikk, inspirert av den logiske positivismen som preget filosofifaget fra trettiårene av¹¹. Perspektivet vektlegger empirisk etterprøvbarehet og koherent argumentstruktur. Det må tilføyes at mange med dette perspektivet vedkjenner at intet kan verifiseres eller falsifiseres

⁸ De fleste argumenter Swinburne fremsetter er varianter av argumenter hentet fra disiplinens historie. Fremfor å peke ut Swinburnes bruk av argumentene her, så poengteres hans historiske referanser i fotnoter tilhørende neste kapittel

⁹ (Davies 2004: 21)

¹⁰ Gruppene er av generell art og basert på *Brian Davis* sin fremstilling. Det er supplert med oversiktsartikler. Se (Vardy 2005, Christian 1959, Davies 2004: 22ff.). Andre metodiske perspektiver kan også vurderes gyldige, men de nevnte dominerer.

¹¹ (Davies 2004: 22-29) *Gottlob Frege* (1848-1925) ansees oftest for å ha stiftet den logiske analyse som disiplin. Freges filosofi koblet matematikk, språk og logikk. Filosofien ble senere utviklet bla. av *Bertrand Russell*, og wienerkretsen. Se (Christian 1959) for møtet mellom den yngre Wittgenstein og Russell, ved Cambridge i 1912, som preget tradisjonen betydelig.

totalt. Det må også nevnes at det foreligger uenighet om hva som er gyldig data. Flere religionsfilosofer hevder religiøs erfaring kvalifiserer som empiri¹².

2. *Evidensiell*: Å fremlegge bevis for å tilstrekkelig underbygge en påstand slik at den blir mer sannsynlig enn ikke. Perspektivet kan representeres ved *Antony Flew* (før han konverterte), som argumenterte for å tro det som synes mest sannsynlig ut fra fremlagte bevis. Flew har poengtert at religiøse har rett til å søke bevis for å underbygge sin sak, men at en bør være agnostiker frem til slike bevis underbygger den religiøse påstanden tilstrekkelig. Det må tilføyes at bevisenes tilstrekklighet ofte diskuteres. Det diskuteres også frekvent om noe kan bevises i det hele tatt¹³.

3. *Terapeutisk*: Å anse sannhetsgehalten i utsagn for å være utenfor filosofiens virke¹⁴. Filosofiens oppgave er heller å avklare hva utsagn betyr, innen en avgrenset språklig sammenheng. Det granskes typisk om denne betydningen bryter med sammenhengens etablerte sannheter. Perspektivet mener sannhetsbærende utsagn kun er gyldige innenfor den språklige sammenheng det er del av. Å anvende et språks sannhetskriterier, i andre sammenhenger, hevdes derfor å være lite holdbart. Eksempelvis, består religiøst språk av andre sannhetskriterier enn matematisk språk.

4. *Reformert epistemologisk*: Å hevde at religiøs tro ikke trenger å bevises for å være fornuftig. Tilhengere av perspektivet hevder typisk, at tro på Gud ikke er vesentlig annerledes enn vår generelle tro på hvordan verden virker. Et vanlig poeng er at religiøs tro ikke må referere til annen tro, for å være rasjonell. Dette betyr ikke at bevis for/mot religiøse påstander er verdiløse. Bare at de ikke er nødvendige for å legitimere tro. *Alvin Plantinga* er en kjent representant for denne typen perspektiv¹⁵.

Definisjoner av religion er ofte svært generelle. Det skal allikevel fremsettes en definisjon av ordet, slik det oppfattes løst fra religionsfilosofi. Definisjonen

¹² I (Davies 2004: 23ff.) representerer *Rudolf Carnap* perspektivet. Se (Ibid: 119-135) for religiøs erfaring. Kap. 4.1 i avhandlingen behandler også logisk positivisme. Se også (Christian 1959) for religionsfilosofiens møte med analytisk logikk.

¹³ For *Evidensialisme*, se (Davies 2004: 29-33). *David Hume* trekkes inn når Davies drøfter perspektivet. Hume kalles, vel å merke, ofte empirist. Jeg anser empirisme som en type evidensialisme. Se (Nafstad 2002: 7-21) for Humes religionsfilosofi.

¹⁴ Perspektivet preges sterkt av Wittgensteins filosofisyn slik dette uttrykkes i *philosophical Investigations*. Se avhandlingens kap. 4.1, 4.2 for en behandling. Davies lar *D. Z. Phillips* representere perspektivet (Davies 2004: 33-35). Vardy behandler perspektivet utfyllende, men under navnet *non-realism* (Vardy 2005). Terapeutisk betegner også gruppen i (Christian 1959).

¹⁵ (Davies 2004: 37-38) Vardys navn på gruppen adopteres (Vardy 2005).

kombinerer varianten som fremsettes i kunnskapsforlagets *Religionsleksikon*, og E.B. Tylors klassiske definisjon¹⁶. Religion er; *en intellektuelt underbygget tro på en eller flere Gud(er)/åndelige vesen(er) som, i sin teoridannelse, inkluderer forestillinger om kosmiske årsaker og sammenhenger. Religion er også et menneskelig fellesskap som opplever sin tro og uttrykker denne gjennom særskilte religiøse handlinger*. Ytterligere innsnevring av definisjonen, foretas ved å vise til undergrupper. Da menes grupper som monoteisme, polyteisme, panteisme og så videre. Videre kan disse deles opp i spesifikke religioner (eksempelvis hinduisme og kristendom), som igjen kan deles inn i trosretninger (eksempelvis shivaisme og protestantisme). For å definere religion som del av ordet religionsfilosofi, så må ekskluderende valg foretas. Mitt utgangspunkt er tematikk som ofte kalles religionsfilosofisk i litteraturen. Generalisert, så er denne oftest tilknyttet en monoteistisk Gud. Tema som religionsdialog, mystisk opplevelse og mirakler er del av faget, men i mindre grad. Definisjonen, ut fra fagets hovedobjekt, blir som følger¹⁷: *Religion, som del av ordet religionsfilosofi, skal i denne avhandlingen forstås som teisme, eller tro på den Gud islam, kristendom og jødedom, har til felles*. Teisme kan beskrives som tro på at *en* Gud forårsaket all eksistens. Utover dette varierer forestillingene sterkt. Teisme kan deles inn i en klassisk, og en personalistisk form.

Klassisk teisme kjennetegnes av følgende forestillinger om Gud¹⁸: Gud blir ansett for å ha skapt alt ut av intet. *Thomas Aquinas*, som representerer formen, hevder Guds skaperkraft er permanent slik at den vedlikeholder det eksisterende. Generelt sett, vil ikke en klassisk teist forstå Gud som identisk med alt, men heller alt som del av Gud. Dette fører til at Gud ofte tillegges å være tilstede i alt som omnipresent. I tråd med dette, hevdes det typisk at Gud ikke griper inn i verden fordi en inngripen må skje fra eksternt hold.

¹⁶ (Kværne og Vogt 1992: 262-263, Tylor 1871: 242)

¹⁷ Religionsfilosofi refererer primært til en vestlig tradisjon, og behandler oftest problemstillinger tilknyttet Gud i vestlige religioner. Vardy unngår problematikken ved å gi disiplinen navnet vestlig religionsfilosofi (Vardy 2005). Min definisjon tar utgangspunkt i generelle trekk innen disiplinen og slik det som oftest menes med religion som del av dette ordet. Behandlinger av disiplinens historie refererer primært til aktører tilknyttet en kristen tradisjon (Pojman & Rea 2008, Vardy 2005).

¹⁸ I (Davies 2004: 2-9) representerer *Thomas Aquinas* og *St. Anselm* klassisk teisme. De av deres forestillinger, som trekkes frem her, har bred tilslutning innen retningen.

En typisk klassisk teist, forstår endring som tilsynekomst av noe nytt. Endring av total perfektjon medfører mindre perfektjon. Gud, som tillegges total perfektjon, blir derfor ofte forstått som uforanderlig. *St. Augustin* hevder at Gud ikke kan forme intensjoner grunnet denne uforanderligheten. Han mener, som en videreføring av dette, at Gud vedlikeholder alt uten noen form for intensjonell anstrengelse. Ofte anses Gud for å være upåvirkelig grunnet denne ideen.

Det er også typisk at Gud ikke bruker egenskaper, men er dem. Grunnet dette mener *St. Anselm* at alt som kan sies om Gud, er Gud. Hvis Gud handler og beveger seg, blir dette forstått som annerledes enn slik mennesker handler og beveger seg. Det samme gjelder Guds kunnskaper, ønsker og kjærlighet.

Mange klassiske teister oppfatter Gud som utenfor tid når tid er endring. Eksempelvis, så forstår *Anselm* tid som del av Gud, men ikke en begrensning av Gud. *Anselm* hevder videre, at Gud ikke kan gripes med ord som anvendes for å forklare temporal virkelighet. De fleste klassiske teister vil allikevel hevde at Gud kan tilnærmes metaforisk, analogisk og/eller ved benektende beskrivelser¹⁹.

Teistisk personalisme kjennetegnes av følgende forestillinger om Gud: Gud forstås som en person uten kropp. Dette tross i at ordet person kan hevdes å innebære fysisk eksistens. Å forstå Gud som person, funderes ofte i en oppfatning preget av *Rene Descartes*²⁰. Grovt forklart, så anser *Descartes* sin egen person som noe tenkende, uavhengig av fysikk. Personalister forstår typisk Gud som en ekstern observatør til verdens utvikling. Gud kan derfor preges av tiden, og kan sies å lære av dens forløp. Gud kan også gripe inn og endre verden dersom det er nødvendig. Slik forstår personalister flest, Gud som både aktiv og foranderlig. Den personalistiske Gud tillegges ofte et følelsesliv og kan slik, som eksempelvis *Cf. Charles Hartshorne* hevder, føle lykke ved å se skaperverket utvikles²¹.

Noen kommentarer om teismen skal tilføyes. Skillet mellom de to formene er flytende. Begge innebærer mye variasjon og bør forstås som meget generelle kategorier for liknende forestillinger om Gud. Teismen kan, uavhengig av klassiske og personalistiske former, også deles inn i to kristne hovedretninger. En protestantisk og en katolsk. Forskjellen mellom disse, bringes opp i neste underkapitel.

¹⁹ Se (Davies 2004: 139-153) for forsøk på å forstå Gud gjennom språk.

²⁰ (Ibid 2004: 11,14)

²¹ (Ibid 2004: 13)

Følgende definisjon synes rimelig tatt foregående avsnitt i betraktning: I denne avhandlingen er ordet religionsfilosofi: *En referanse til disiplinen der filosofifaglig akseptert metodikk, oftest med base i en eller flere av fire metodiske perspektiver (logisk analytisk, evidensiell, terapeutisk, reformert epistemologisk), anvendes for å analysere betydningen til, og/eller teste sannhetsgehalten i, et religiøst utsagn av klassisk eller personalistisk teistisk art.* Filosofi, definert maksimalt innsnevret, utgjør metoden, og religion, definert maksimalt innsnevret, utgjør studieobjektet²².

Religionsfilosofi skal skilles fra teologisk filosofi. Skillet er ikke absolutt, men markerer en tendens. Teologisk filosofi skiller seg fra religionsfilosofi, ved å anvende filosofisk metodikk, på grunnlag av religionens basale premisser. Troens bærende sannheter, utgjør slik startpunktet for undersøkelse, fremfor objektet som granskes²³.

2.2 Den religionsfilosofiske disiplins historie

Swinburne anvender klassiske argumenter for å styrke sin hypotese; Gud eksisterer. Argumentene har oppkommet, og blitt videreutviklet, gjennom religionsfilosofiens historie. I underkapitlet, beskrives oppkomsten og utviklingen til Swinburnes viktigste argumenter. Beskrivelsen tar utgangspunkt i min definisjon av religionsfilosofi, og fokuserer på aktørene Swinburne refererer til, samt tematikk med betydning for hans prosjekt. Hensikten er å beskrive en religionsfilosofi som Swinburne kan sies å være del av. Mange tilgrensende tradisjoner lukkes ute grunnet avgrensningene.

Før disiplinens historie behandles, så skal det gjøres oppmerksom på ulike trosbaserte syn. Mange teister argumenterer for sin tro ved å anvende religionsfilosofi. Men religionsfilosofi anvendes også til støtte for andre syn. Disiplinens historiske utvikling kan hevdes å være drevet av brytningen mellom aktører med ulik tro. De mest fremtredende ikketeistiske syn er panenteisme, deisme, agnostisisme og ateisme.

Den religionsfilosofiske disiplin spores ofte tilbake til *Platon* (427-347 fvt.) og hans samtidige. Nå er det primært det moralfilosofiske og det sjelelige Platon er mest kjent for. Grunnet den tematiske avgrensningen, gir det mer mening å starte med *Aristoteles* (384-322 fvt.), påvirkning på middelalderens filosofiske teologi. Nå skal ikke Augustin (354-430 evt.) overses. Hans påvirkning er gjennomgående sterk, men

²² Både Christian og Vardy har liknende oppfatninger av ordets betydning, men unngår å definere det presist (Vardy 2005, Christian 1959).

²³ (Vardy 2005)

spesielt tydelig uttrykkes dette i senere katolsk religionsfilosofi²⁴. Han assosieres særlig med sin kontring av det ondes problem, der fri vilje står sentralt²⁵.

Aristoteles skrifter ble, i tidlig middelalder, ivaretatt av en islamsk tradisjon. Mer presist; den islamske kalamskolen som virket i Kairo og Bagdad fra det åttende til det tiende århundre. Inspirert av Aristoteles, produserte kalamskolen argumenter for Guds eksistens. Resonnementet kaldt kalamargumentet er, kort skissert, en variant av det kosmologiske argument. Dette søker å vise Guds eksistens ved å påpeke at alt eksisterende har en årsak, at evig regresjon ikke er mulig, og at universet derfor er forårsaket (fordi det eksisterer) av noe som selv er uten årsak. Denne første årsaken hevdes da å være Gud. Kalamskolens bevaring av Aristoteles tillot middelalderens europeere å innhente hans skrifter og plassere dem i Paris. For vestlig religionsfilosofi fikk disse kildene enorm betydning.

Europeisk middelalder kan hevdes å være starten på en mer ordnet intellektuell diskurs hva angår religionsfilosofi. Blant tenkerne med mest betydning for ettertiden er Anselm (1033-1109). Han bidro, blant annet, til religionsfilosofien med sitt ontologiske (a priori) argument for guds eksistens. Argumentet anvendes ikke av Swinburne, men skal følges når det har betydd spesielt mye for disiplinens historiske utvikling. Argumentet kan forklares, forenklet, slik²⁶: Vi kan forstå ideen om det absolutt perfekte. Det som eksisterer er mer perfekt enn det uten eksistens. Det absolutt perfekte må eksistere dersom det skal være mer perfekt enn alt annet; altså absolutt. Eksisterer ikke dette, så ville ikke ideen om det absolutt perfekte kunne begripes. Det absolutt perfekte er Gud.

Den jødiske tenkeren *Moses Maimonides* (1125-1204 evt.), utviklet tanker som preget den kanskje mest refererte religionsfilosofen av alle; *Thomas Aquinas* (1224-1274 evt.). Aquinas tenkning hva angår Guds eksistens preges allikevel mest av Aristoteles. Aristoteles danner rimelig sikkert bakgrunn for fire av Aquinas fem kjente argumenter. Disse kan oppsummeres som argumenter til Guds eksistens fra: 1. Kosmisk bevegelse (det må eksistere en beveger); 2. Årsak – virkning (en variant av det kosmologiske argument); 3. Agents avhengighet til noe overstående (en høyeste

²⁴ Se også forrige underkapittel for Augustins klassiske teisme.

²⁵ (Pojman og Rea 2008: 144)

²⁶ (Anselm f. 1033) Oversatt av *Thomas Williams* og lansert i 1996.

agent – Gud – som selv ikke avhenger av noe); 4. Ideen om det perfekte (viss essens gjør det gode godt); 5. Verdens harmoni (At verden er styrt av regelmessighet)²⁷.

Reformasjonen på femtenhundretallet splittet den kristne tro i ulike retninger og endret middelalderens forestillinger om Gud. Meget generelt, så kan splittelsen av kirken sies å føre til to hovedretninger innen teistisk religionsfilosofi; en katolsk og en protestantisk. Representanter for den katolske retningen, hevder typisk at Gud kan tilnærmes gjennom fornuft i betydning; tenkning basert på gjensidig avhengighet mellom teologi og filosofi. Altså naturteologi²⁸. Den protestantiske formen hevder typisk at dette ikke er tilfellet, og at Gud best erkjennes gjennom åpenbaring.

Descartes (1596-1650 evt.) virkning på religionsfilosofien er betydningsfull når hans filosofi markerer et paradigmeskifte²⁹. Hans metodiske tvil utgjorde antagelig det viktigste bidraget til religionsfilosofien. Metodisk tvil innebar ideen om at våre sansers troverdighet, hviler på at Guds eksistens påvises a priori. I denne sammenheng utviklet Descartes blant annet Anselms ontologiske argument.

Empiristen *John Locke* (1632-1704 evt.) fikk innflytelse med utgivelsen *Essay Concerning Human Understanding*³⁰. Denne koblet sammen religionsfilosofiske og moralfilosofiske spørsmål. Essayet viser en granskning av hvorvidt sikker erkjennelse kan oppdrives om disse tema. Religionsfilosofer har latt Locke inspirere utvikling av argumenter der bevissthet som fenomen står sentralt.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716 evt.) er særlig kjent for sin kontring av argumentet fra ondskapens eksistens³¹. Dette innebærer en kristen forståelse der syndefallet står sentralt. I denne forbindelse synes Leibniz å være inspirert av Augustin som kombinerte syndefall og frihet i sitt kontraargument. Leibniz lanserte også en variant av det kosmologiske argument som, i følge Swinburne, står sterkere enn Aquinas *second way* i møtet med senere kantiansk kritikk³².

Storheter som Aquinas og Anselm betydde enormt for tenkningen gjennom opplysningstiden, og gjør det fremdeles. Nå må det presiseres at vestlig teologi og

²⁷ (Aquinas f. 1225) Oversatt av *Alfred J. Freddoso*.

²⁸ Dette statueres bla. ved det første vatikankonsil i 1870 (Pojman og Rea 2008:1).

²⁹ Descartes er ikke viktig for Swinburne, men hans innflytelse synes viktig i forbindelse med disiplinens utvikling.

³⁰ (Lubce 1996: 340-341)

³¹ (Ibid: 152)

³² (Swinburne 1979: 136)

filosofi, lenge var gjensidig supplerende disipliner. Men mot slutten av sekstenhundretallet, oppstod et nytt vitenskapsideal. Dette endret academia radikalt, i hundreårene som fulgte, og separerte filosofi og teologi³³.

Religionsfilosofien på syttenhundretallet ser noen svært viktige navn. Disse utfordret det kartesianske paradigmet med nye ideer om basisen for sikker viten. Empiristen *David Hume* (1711-1776 evt.) fikk betydning i denne forbindelse. Han er hevdet å være den som først brukte ordet religionsfilosofi³⁴. Humes religionsskepsis fremstår tilspisset og klar i hans *Dialogues concerning natural religion*. I verket kritiseres, blant annet, en variant av Aquinas *fift way*; det teliologiske argument. Kritikken legges i munnen på dialogens ene karakter; skeptikeren Philo. Et resonnement kan illustrere Humes skepsis til argumenter som starter fra empiri og ender i det metafysiske. Philo hevder fornuften er en innretning koblet opp til menneskets erfaringsområde. Fornuft gir mennesket evne til å designe ting med fornuftpreg. Det er grunnløst å forvente at Gud, som står utenfor menneskets erfaringsområde, besitter fornuft. Å hevde at naturens logiske struktur viser at den er designet, antar derfor, uten grunn, at Gud har menneskelig fornuft³⁵. Humes personlige tro er omdiskutert. Dersom Philo reflekterer Humes syn, så synes det rimelig å forstå han som ateist³⁶.

Humes samtidige; *Immanuel Kant* (1724-1804 evt.) er en av filosofihistoriens viktigste aktører. Hans påvirkning på filosofifaget, omtalt som den kantianske revolusjon, ble også sjelsettende for den religionsfilosofiske disiplins utvikling³⁷. Kant gjennomgikk en endring i løpet av sin karriere. Hans tidlige filosofi var mindre kritisk til teologien, enn den senere. Endringen til et mer kritisk filosofisyn uttrykkes i hans *Critique of Pure Reason* fra 1781. I dette verket, forkaster Kant all klassisk

³³ Middelalderens teologi var splittet i tankesystemer, utviklet av munkeordre. I renessansen, opprettet europeiske universiteter fakulteter som førte disse tankeretningene videre (Ford 2005). Presis datering av splittelsen mellom teologi og filosofi, påvirkes av hvilke område som omtales. Berlin ansees for å ha vært først ute. Idealet stilte nye kvalifiseringskrav til vitenskap. Dette medførte at teologifaget måtte redefineres for å legitimere sitt virke som vitenskap (Dokka 2006: 53-63).

³⁴ (Huchison 1962)

³⁵ Poenget er et av Humes mange religionskritikker. Det trekkes frem her når det utgjør en spesielt viktig kritikk mot religionsfilosofi som disiplin (Hume 1779: 61-66). Originalteksten, oversatt av *Petter Nafstad*, ble utgitt i 2002.

³⁶ Min påstand ang. Humes ateisme er i tråd med *Paul Russells*. Se (Russell 2005).

³⁷ (Christian 1959)

argumentasjon for Guds eksistens. En viktig kritikk rettes mot det ontologiske argument som han tidligere var positiv til. Kant poengterer at eksistens ikke er et predikat (kvalitet), men en posisjonering av det omtalte. Det blir slik meningsløst å hevde at Gud må eksistere fordi vi kan forestille oss det kvalitativt perfekte³⁸. Kants kritikk svekket aksepten for det ontologiske argument radikalt.

En av Kants innstillinger synes spesielt relevant for religionsfilosofien. *Philip Rossi* har formulert poenget tydelig³⁹:

He considers any movement to claim knowledge outside the limits of experience to be problematic. It lies beyond the powers of human reason to bring us to any knowledge of an unconditioned ground for the framework within which we apprehend objects in their spatio-temporal relations.

Kant hevder menneskets bevissthet systematiserer vår erfaring av verdens romlige og temporale virkelighet. Dersom man skal forstå noe som ikke er romlig og temporalt, så er følgelig ikke fornuften adekvat. Gud er av en slik størrelse, og derfor umulig å påvise gjennom fornuft⁴⁰. Kants argument minner om Humes kritikk mot argumenter fra empiri til det metafysiske. Til sammen, representerer Hume og Kant perspektiver som, på syttenhundretallet, bidro til at Guds eksistens i økende grad ble ansett for å være spekulativ metafysikk. Dette svekket disiplinens aktualitet radikalt⁴¹.

Ikke alle lot de kritiske perspektivene avskrekke. Eksempelvis lanserte *William Paley* (1743-1805 evt.) en versjon av det teliologiske argument i 1802. Argumentet resonnerer fra systematikk i verden, til at en bevissthet systematiserte det slik. Denne bevisstheten er Gud⁴². Paley unngår ikke Humes kritikk tross i at han antagelig kjente perspektivet. Når *Charles Darwins* (1809-1882 evt.) evolusjonsteori oppkom, og begrunnet en systematisk verden rent naturvitenskaplig, så ble Paleys argument rammet hardt. Senere religionsfilosofer har, vel å merke, justert argumentet for å gjøre det kompatibelt med evolusjonsteorien.

³⁸ (Kant 1781) *J.M.D. Meiklejohn* oversettelse utgitt 1900 og senere rev. av Pojman.

³⁹ (Rossi 2009)

⁴⁰ Poenget inngår i Kants kritikk av det ontologiske argument (Kant 1781).

⁴¹ Kristne teologiske tradisjoner lot seg påvirke av historievitenskap for å møte skeptisismen. I denne forbindelse så teologien på 1800tallet økende bruk av historiekritisk metode. Dette er kanskje tydeligst i den liberalteologiske tradisjon som kan sies å lete etter sannhet i historien. Den konservative teologien trakk mer i retning av å forstå religionens sannhet som hinsides vitenskap (Dokka 2006: 87-102).

⁴² (Paley 1802)

Tidlig på nittenhundretallet ble religionsfilosofi stadig mindre aktuelt. Primært, knyttes dette til at disiplinen var lite relevant for generell akademisk virksomhet. Sosiale og naturvitenskaplige disipliner økte sin innflytelse på universitetene. Noe som er hevdet å gjenspeile tidens økende sekularisering⁴³. Samtidig dreide også filosofifaget i retning av realisme og naturalisme.

Den logiske positivismen fikk for alvor gjennomslag på trettitallet med sine ideer om verifikasjon og empirisk etterprøvbarhet. Dette økte skepsisen til religionsfilosofien fra filosofisk hold⁴⁴. Omtrent samtidig med den logiske positivismen tok også teologien en eksistensiell, og mer rasjonell, vending⁴⁵. Denne var kritisk innstilt til religion og det foregående århundrets teologi. Særlig to retninger gjorde seg gjeldende i denne forbindelse; den dialektiske teologien *Karl Barth* (1886-1968 evt.) representerer; og eksistensteologien som blant annet assosieres med *Rudolf Bultmann* (1884-1976 evt.)⁴⁶. Begge disse tradisjonene kan sies å, sammen med den logiske positivismen, minke religionsfilosofiens aktualitet radikalt. På femtitallet ble disiplinen ansett som halvdød. Men en uventet endring i viste seg. Ved starten av sekstiårene beskrev *John A. Hutchison* resultatet av denne endringen slik⁴⁷:

Along with existentialist theologies and philosophies, linguistic analysis is still with us, although, it must be immediately added, in radically transformed form. The earlier verificational analysis is gone. It has been replaced by what has been aptly termed "functional analysis." The old slogan, "the meaning of a statement is its verification," has given way to a new one, "the meaning of a statement is its use."

Sitatet viser det terapeutiske perspektivets innmarsj. Tiden etter Huchisons beskrivelse, gir vel å merke grunn til å moderere sitatet noe. Fremfor at den logiske analysen erstattes av et terapeutisk perspektiv, så synes det rimeligere å hevde at retningene koeksisterte, og koeksisterer, i dagens religionsfilosofi. Verifikasjon og falsifikasjon er ikke lenger anvendt i særlig grad, men kan heller sies å være byttet ut

⁴³ (Huchison 1962)

⁴⁴ Logisk positivisme og terapeutisk filosofi bringes inn når det utdyper Swinburnes, samt mitt eget, metodiske perspektiv.

⁴⁵ Endringen av teologi foregikk primært innen protestantisk tradisjon, men påvirket også andre teologiske retninger. Katolsk tradisjon fortsatte i hovedsak å trekke på klassikere som Augustin og Aquinas (Ibid.).

⁴⁶ (Dokka 2006: 103-111) Det må nevnes at *Martin Heideggers* påvirkning på Bultman viser forbindelser mellom eksistensteologi og eksistensfilosofisk tradisjon. Senere i avhandlingn analyseres et religionsfilosofisk bidrag, som preges av disse tradisjonene.

⁴⁷ (Huchison 1962)

med styrking/svekkning. Hutchison foreslår ordet liberal om sin tids religionsfilosofi, og det er ingen grunn til å forkaste denne karakteristikken i dag. Liberal sikter da til tradisjonens økende bruk av ulike metodiske perspektiver, samt oppkomsten av nye tema. Den terapeutiske filosofien hadde skapt nye innganger til, og perspektiver på, religiøse spørsmål. I siste halvdel av nittenhundretallet, ser en derfor også at klassiske argumenter og problemstillinger gjenopptas, men da i nye former⁴⁸.

Nåtidig religionsfilosofi preges av den liberale metodefriheten⁴⁹. Klassiske argumenter fremsettes på nytt, men da i former som vil unngå kritikk fremsatt av tradisjonens hovedaktører. For å gi noen eksempler, så har *William Lane Craig* lansert en variant av det kosmologiske kalamargumentet, som hevdes å unngå syttenhundretallets skeptisisme; *Platinga* har lansert en versjon av Anselms ontologiske argumentet, som er hevdet å unngå Kants kritikk; *Swinburne* har justert klassiske argumenter og anvendt summen av disse for å sannsynliggjøre Guds eksistens; og protestanten *John Hick*, har fremsatt et nytt forsvar mot argumentet fra ondskapens eksistens⁵⁰.

Som nevnt debatteres også nye tema. Disse kan være av epistemologisk art som eksempelvis debatten, rundt *Platinga* og *Hicks* reformerte epistemologi, illustrerer⁵¹. Det forekommer også at evidensielle former for religionsfilosofi anvender ny naturvitenskaplig forskning for å styrke eller svekke Guds eksistens. Ny forskning spiller eksempelvis en sentral rolle for intelligent design bevegelsen⁵².

2.3 En plassering av meg selv

Mine egne metodiske og trosmessige posisjoner skal gjøres tydelig ved å anvende kategorier etablert i dette kapitlet. Manøveren utføres for å belyse mitt preg på avhandlingen. Dette bør inkluderes i bevisstheten ved videre lesning.

Personlig er jeg ikke religiøs. Men jeg er heller ikke overbevist om at Gud ikke eksisterer. Mitt trosmessige standpunkt er derfor agnostisk. Nå fokuserer

⁴⁸ (*Christian* 1957, *Christian* 1959) viser språkfilosofiens påvirkning og flere problemstillinger som religionsfilosofien stod ovenfor i denne forbindelse.

⁴⁹ Bidrag av personer nevnt i avsnittene som følger finnes i (*Pojman og Rea* 2008). Se også (*Vardy* 2005) for en gjennomgang av nyere religionsfilosofi.

⁵⁰ *Swinburne* refererer til *Hick* og *Platinga*. Sistnevnte kommenteres i et tilleggsnotat i bokens andreutgave (*Swinburne* 1979: 350ff.). *Craigs* kalamargument kommenteres i en note over to sider i samme utgave. (*Ibid*: 138-139).

⁵¹ Eks. *Michael Martin*, kritiserer reformert epistemologi (*Pojman og Rea* 2008: 404).

⁵² For bevegelsens evidensialisme se (*Ibid*: 423ff.).

analysen på hva Swinburne mener med Gud. Jeg har intuitivt vært kritisk til personalisme, og analysen preges av dette.

Metoden jeg anvender, tar utgangspunkt i Wittgensteins teori om språkspill. Jeg søker ikke å avklare om utsagn, er sanne. Jeg undersøker heller hva ordet Gud betyr innad to språklige sammenhenger. I *The Existence of God*, og i den religionsfilosofiske disiplin. Å spørre etter hva ord betyr, er typisk terapeutisk. Det kan innvendes at jeg bruker induktiv logikk i forbindelse med analysen. Det er riktig at Swinburnes metode anvendes. Men dette er for å avklare hva ordet Gud betyr, innenfor denne metodens prinsipper. Jeg bruker derfor induktiv logikk, men mot et terapeutisk mål.

Klassiske holdninger har inspirert analysen i kapitel fem, seks og syv. Det mest pregende er Hume og Kants bidrag. Om deres kritikk er gyldig er ikke relevant for avhandlingen. Det er mer interessant at kritikken har preget disiplinens historiske utvikling, og slik påvirket hva ordet Gud betyr for senere religionsfilosofi.

Kapitel 3: Tolkningen av *The existence of God*

I dette kapitlet tolkes og beskrives *The Existence of God*. Kapitlet danner basis for analysen i kapitel fem. Analysen vil avklare hvilke kvaliteter Gud tillegges i boken, og skal ende med å definere min forståelse av Swinburnes Gud. Denne definisjonen blir en oppstilling av kvaliteter som fremkommer av både definisjoner, og ordbruk. All ordbruk i boken er derfor relevant. I kapitel fem, skal jeg også realisere avhandlingens sekundære mål. Dette krever en grundig behandling av Swinburnes metodiske prinsipper. Min forståelse av slike prinsipper, vies derfor mye plass her. Argumentene vies også mye plass. Dette fordi alle er del av Swinburnes samlede argument, samt at argumentativ ordbruk kanskje tillegger Gud kvaliteter. Jeg bruker egne ord for å, så tydelig som mulig, vise leseren hvordan jeg forstår Swinburne. Kapitlet er disponert slik at strukturen i *The existence of God* speiles.

I neste underkapitel behandles forfatteren og boken. I underkapitlet etter dette, kategoriseres Swinburnes bidrag, og det plasseres inn i disiplinen historie. Her behandles også religionsfilosofiske responser på *The Existence of God*. Et tredje underkapitel redegjør for målet og strategien i Swinburnes prosjekt. Dette inkluderer en behandling av bærende prinsipper for induktiv logisk metodikk. I et fjerde underkapitel behandles Swinburnes forklaringsmodeller. I hovedsak dreier det seg om to modeller: Vitenskaplige forklaringer og personforklaringer. I et femte underkapitel behandles Swinburnes bruk av Bayes teorem. Fremstillingen er dyptgående og teknisk. Metoden anvendes av Swinburne for å sannsynlighetsberegne hypotesen som fremsetter Guds eksistens. I et sjette underkapitel behandles Swinburnes analyse av argumenter som styrker, eller svekker, hypotesen. Avslutningsvis behandles konklusjonen i *The Existence of God*.

3.1 Forfatteren og boken

Richard Swinburne var professor i kristen teologi ved universitetet i Oxford⁵³. Han besatte stillingen i 1985, og ble emeritus i 2002. I løpet av sin karriere har han publisert bøker og artikler innen analytisk filosofi. De kanskje mest kjente verkene innen denne genren er *Space and Time* utgitt i 1968, *An Introduction to Confirmation Theory* utgitt i 1973, samt *Epistemic Justification* utgitt i 2001. Ved siden av en

⁵³ Avsnittet om Swinburne er basert på introduksjonen i (Swinburne 1979), samt universitetet i Oxford sine nettsider (Oxford 2010).

interesse for sentrale filosofiske problemstillinger, har Swinburne utgitt en rekke bøker og artikler som behandler kristendommen religionsfilosofisk. Swinburnes forfatterskap består av hele seksten bøker og nesten hundre og femti artikler.

The Existence of God ble lansert i 1979. Verket vekket oppmerksomhet og fikk raskt status som en moderne religionsfilosofisk klassiker⁵⁴. Det skal opplyses at bokens prosjekt er knyttet til en tidligere utgivelse⁵⁵: *The Coherence of Theism* som Swinburne utgav i 1977⁵⁶. Swinburne beskriver selv målet med *The Coherence of Theism* når han skriver at ”I shall be examining what is meant by the claim that there is a God, and whether this claim is a coherent one.”⁵⁷. Ved å befestе teismens koherens kan Swinburne hevde at det er legitimt å teste om Gud eksisterer. Det må presiseres at *The Coherence of Theism* ikke undersøker om en påstand om Guds eksistens er sann. Boken kan heller forstås som en beredelse av grunnen for en slik analyse. Det er denne analysen som foretas i *The Existence of God*.

Swinburne poengterer at *The Existence of God* bygger på premisset om at teisme er koherent. Dersom dette aksepteres, så kan boken leses og forstås separert fra *The Coherence of Theism*⁵⁸. I avhandlingen er det Gud, i *The Existence of God*, som studeres. Ordets betydning hevdes, i denne forbindelse, å være fullt redegjort for i boken. Om teisme er koherent er ikke relevant å behandle her.

Etter lanseringen av *The existence of God* fulgte utgivelsen av en tredje bok i 1981: *Faith and Reason*⁵⁹. Verket behandler tro som fenomen og grunner til å tro. Til sammen utgjør *The Coherence of Theism*, *The existence of God* og *Faith and Reason* en sammenhengende triologi. Triologien kan sies å være rettet mot et felles mål: Å fremsette argumenter for å tro på en teistisk definert Gud.

3.2 Swinburne som religionsfilosof

Først plasseres Swinburnes religiøse standpunkt og metodiske perspektiv. Etter dette settes han inn i den religionsfilosofiens historie. Det er *The existence of God* som

⁵⁴ Antologier, introduksjoner og artikler som behandler religionsfilosofi, anser ofte *The existence of God* som en klassiker. eks. (Vardy 2005, Pojman 2007, Brian 2004).

⁵⁵ (Swinburne 1979).

⁵⁶ Benyttet eksemplar er fra 1992. Referanser er til utgaven fra 1977 (Swinburne 1977).

⁵⁷ (Ibid:3)

⁵⁸ (Swinburne 1979: 1-3)

⁵⁹ *Faith and Reason* legger ikke føringer for prosjektet i *The existence of God* og skal ikke behandles her (Oxford 2010, Swinburne 1979: 2).

studies, og det er forfatterens posisjon ved utgivelsen i 1979, som er relevant her. I lys av alle Swinburnes utgivelser ville han kanskje kunne plasseres annerledes.

Da *The existence of God* ble lansert, var Swinburne medlem av den anglikanske kirke. Hans religiøse ståsted er slik å definere som kristen anglikaner. Swinburne definerer Gud som person og anvender sin egen erfaring som menneske for å grunngi Guds handlinger. I tillegg forstår han Gud som en ekstern observatør til universets utvikling, og argumenterer for at Gud griper inn direkte dersom nødvendig. Gud er slik både aktiv og påvirkelig. Swinburnes syn på Gud kan tydelig defineres som personalistisk teistisk.

Swinburne argumenterer fra bevis/fenomen, til at Gud eksisterer. Målet er å vise at et fullstendig bevismateriale gjør Gud mer sannsynlig enn ikke. Et slikt metodisk perspektiv kan kalles evidensialistisk. Argumentene fra bevis til Guds eksistens settes, vel å merke, inn i et teorem som gjør det mulig for Swinburne å styrke sannsynligheten til hypotesen systematisk. Dette er logikk av analytisk art. Swinburnes metodiske perspektiv synes derfor å tilhøre to grupper. Både den evidensielle, og den logisk analytiske. En fullstendig plassering av Swinburne som religionsfilosof blir: *Kristen anglikaner, og personalistisk teist, med et metodisk perspektiv som kombinerer evidensialisme og logisk analytisk filosofi.*

The existence of God kan plasseres inn i den religionsfilosofiske disiplinen liberale fase. Selv om verket ble forfattet i syttiårene, så kunne Swinburne ha vært upåvirket av endringen. Han kunne eksempelvis vært ekstremt konservativ. Trekk ved utgivelsen viser at dette ikke er tilfellet. Det anvendes metodikk, som antagelig ikke ville blitt akseptert før liberaliseringen. Et annet liberalt trekk, er Swinburnes relansering av klassiske argumenter fra disiplinen historie. I boken viser Swinburne også interesse for nyere naturvitenskaplig forskning, da særlig astrofysikk. Og, det diskuteres nye problemstillinger. Blant annet av epistemologisk art.

The existence of God ble altså lansert i et liberalt klima, der nytenkende bidrag både inspirerte og fremprovoserte kritikk fra ulike hold. Inspirasjonseffekten kan eksemplifiseres med *Caroline Frank Davies* adopsjon av Swinburnes metode. I dette tilfellet var inspirasjonskilden ideen om at argumentene i sum styrker hypotesen⁶⁰. Verket skapte også, og skaper enda, debatt. *Peter Vardy* har kritisert Swinburne for å ikke inkludere nok argumenter mot Guds eksistens, samt for å vurdere subjektivt

⁶⁰ (Vardy 2005)

samtidig som det hevdes objektivitet⁶¹. *Jeremy Gwiazda* er en av flere som har rettet kritikk mot Swinburnes logiske analyse. Gwiazda setter, vel å merke, *The Coherence of Theism* i sammenheng med *The existence of God* for å vise hvordan ordet Gud anvendes inkohærent, på tvers av utgivelsene. Resultatet av den logiske analysen i *The existence of God* hevdes å følgelig ikke ha validitet⁶². Swinburne er også kritisert av *Adolf Grunbaum* for å anvende Bayes teorem ute av sammenheng. Han poengterer, ved å referere til *W.C Salmon* og *Carl Gustav Hempel*, at teoremet tilhører konfirmasjonsteorien og ikke lar seg anvende til å forklare. Da pekes det på Swinburnes styrking av hypotesen frem til et punkt der den forklarer universets eksistens og innhold. Grunbaum kritiserer også et premiss i Swinburnes kosmologiske argument. Premisset er at den mest sannsynlige tilstanden, gitt at Gud ikke eksisterer, er at intet eksisterer. Grunbaums kritikk av Swinburne medførte en lengre debatt mellom de to, utgitt i *The British Journal for the Philosophy of Science*⁶³.

3.3 Målet og strategien i *The existence of God*

Swinburne tester sannsynligheten til hypotesen; Gud eksisterer⁶⁴. Dette gjøres ved å analysere klassiske argumenter for og mot Guds eksistens. Innledningsvis forklarer Swinburne at argumentene, dersom de separeres fra hverandre og analyseres deduktivt, ikke lar seg verifisere. Allikevel hevdes det at argumentene til sammen kan styrke hypotesen. Et eksempel kan illustrere poenget: Et mord er begått. Etterforskeren fremsetter en hypotese om at Harald begikk mordet og analyserer tilgjengelig bevis for å styrke/svekke sin teori. Harald er morderen fordi: 1- Han ble observert i nærheten av åstedet ved gjerningsøyeblikket. 2- En blodig kniv ble funnet i Haralds lomme. 3- Haralds kone hadde en affære med avdøde. Etterforskeren kan analysere hvert bevis separat. Da kan Harald forklare bevisene etter tur ved å hevde at han: 1- Var i nabolaget for å besøke sin tante. 2- Fant kniven i en søplekasse. 3- Aksepterer sin kones sidesprang når han selv er en dårlig elsker. At Harald hadde kniven i lommen, styrker påstanden om at han fant den i en søppelkasse, men også detektivens hypotese. Enkeltstående bevis kan slik styrke flere hypoteser samtidig.

⁶¹ (Ibid.)

⁶² Gwiazdas kritikk minner om et argument fremsatt i denne avhandlingens kap. 5. Forskjellen er tydelig når han kobler inn *The Coherence of Theism* (Gwiazda 2009).

⁶³ Se Grunbaums første kritikk av Swinburne (Grunbaum 2000). Kun enkelte poenger vises her. Ordvekslingen som fulgte i tidsskriftet varte i en femårsperiode.

⁶⁴ Avsnittene under bygger på bokens innledende kapitler (Swinburne 1979: 1-22).

Etterforskeren kan alternativt samle bevisene for å avklare hvor sannsynlig hypotesen er. To hypoteser konkurrerer; Harald er uskyldig, og Harald er skyldig. Tre bevis peker i retning av Haralds skyld. Harald fremsatte tre ulike forklaringer for å underbygge sin uskyld. Ingen av disse forklarte alle bevisene samtidig. Hypotesen om at Harald er uskyldig svekkes i takt med antallet slike sprikende forklaringer. Parallelt styrkes hypotesen om Haralds skyld fordi denne kan forklare alle bevisene samlet. Enkelt sagt: En hypotese blir mer sannsynlig hvis den forklarer det samlede bevismaterialet på en enklere måte enn sin konkurrent.

I *The existence of God*, analyseres klassiske argumenter. Hvert argument forklarer et fenomen med at Gud produserte det. Eventuelt poengterer argumentet at Gud ikke eksisterer grunnet fenomenet. Noen fenomen kan forklares av flere hypoteser samtidig. Den mest plausible hypotesen forklarer alle fenomenene enklest mulig. I forbindelse med argumentene opereres det med to kategorier. Et argument som fører til at fenomenet gjør hypotesen mer sannsynlig, enn ikke sannsynlig, kalles et *P-induktivt* argument. Et argument som fører til at fenomenet styrker hypotesens sannsynlighet, er et *C-induktivt* argument⁶⁵. Swinburne summerer C-induktive argumenter for/mot Guds eksistens, og undersøker om de til sammen utgjør et P-induktivt argument for Guds eksistens.

3.4 Forklaringer i *The existence of God*

Swinburne opererer med to spørsmål knyttet til forklaring: Forklaringer på *hva* som forårsaket fenomenet; og forklaringer på *hvorfor* fenomenet oppstod. Spørsmålene kan besvares ved å anvende: *Vitenskaplige forklaringer* eller *personforklaringer*⁶⁶. Vitenskaplige forklaringer besvarer spørsmålet om *hva* som forårsaket fenomenet ved å vise til faktorer som danner årsakene til dette. Hver faktor som bidrar til oppkomsten er en *årsak*. Swinburne kaller et sett med årsaker, som tilstrekkelig forklarer et fenomens oppkomst, en *full årsak*⁶⁷. Eksempelvis, så kan et knust glass forklares ved å vise til at det ble skjøvet ned fra bordet og traff en stein. At det ble

⁶⁵ (Ibid: 6.).

⁶⁶ Underkapitlet baseres på bokens kap. 2, deler av kap. 3, samt kap. 4 (Ibid: 23-66, 73-92). Med vitenskaplige forklaringer mener Swinburne naturvitenskaplige forklaringer. Dette tvinger frem et spørsmål: Hva med humanvitenskapene? Det gjøres intet forsøk på å finne forklaringsmodeller av denne sort utover personforklaringen (Ibid: 23-51).

⁶⁷ *Cause* oversettes her til årsak (Ibid: 24).

skjøvet, at det falt og at det fantes en stein under bordet, er årsaker som forklarer *hva* som skjedde. Til sammen utgjør disse årsakene en full årsak til at glasset knuste.

Vitenskaplige forklaringer på *hvorfor* fenomenet oppstod, begrunner reaksjoner ved å vise til naturlover og/eller substansers egenskaper. *Hvorfor* et glass knuste forklares da med egenskapene til glass og stein, samt møtet mellom disse substansene, når tyngdekraften medfører at glasset faller og treffer steinen. Dersom *hva* besvares med en full årsak, og *hvorfor* besvares med lovmessigheter som garanterer fenomenet, så har man en *full forklaring*. Hvis årsaker og lovmessigheter, ikke garanterer fenomenet, men gjør det sannsynlig, så er det en *delvis forklaring*⁶⁸.

Angående lover, så diskuteres ulike modeller. Hempels modell hevder årsaker og lover forklarer et fenomen dersom de til sammen gjør fenomenet sannsynlig. I noen tilfeller er slike forklaringer delvise. I andre tilfeller kan de være fulle forklaringer. Swinburne kritiserer modellen for å gi lover for mye betydning. Det hevdes at lover baseres på fortidig observasjon av effekter som inntreffer i møtet mellom substanser. En lov blir slik en forventning som ikke kan garantere et fenomen.

S-P-L er en annen vitenskaplig forklaringsmodell som rammes mindre av Swinburnes kritikk⁶⁹. Dette er fordi den tar innover seg at den er en forventning. Representanter som tilhører samme substansgruppe deler egenskaper. Når disse egenskapene reagerer med andre substanser, produseres en forventet effekt. Lover forklarer ikke fenomenet, men forventningen til en reaksjon ut fra substansens egenskaper i kontakt med noe eksternt. Forventningen baseres altså på en generalisert beskrivelse av substansgruppens reaksjoner. For å illustrere: Glasset forventes å knuse når det treffer steinen med kraft. De tre substansene glass, stein og luft, spiller inn. Som medlem av substansgruppen glass, tillegges glasset gruppens egenskap; å knuse i møte med noe hard. Av samme grunn tillegges steinen å være hard. Alt tyngre enn luft, faller i luft. Gitt de substansenes egenskaper, kan det knuste glasset forklares; glasset falt i luften, traff noe hardt, og knuste.

Swinburnes personforklaringer baseres på S-P-L-modellen⁷⁰. En personforklaring forklarer et fenomen som produsert av en rasjonell agents intensjonelle handling. Swinburne foretrekker S-P-L modellen som struktur når den

⁶⁸ (Ibid: 23-26).

⁶⁹ S-P-L er forkortelsen for *substances, liabilities & powers*. Swinburne behandler også Humes modell, men meget kortfattet og kritisk (Ibid:31-35).

⁷⁰ (Ibid:44).

unngår å forklare handlinger som lovbestemte. Det poengteres, i tråd med dette, at kjemiske prosesser i hjernen ikke kan gi en full forklaring på subjektets intensjon⁷¹.

En agent er utstyrt med egenskaper som tillater handling. Jeg kan eksempelvis bevege armene. En agents repertoar av slike egenskaper kalles *Basisferdigheter*. Når en agent bruker en basisferdighet til å handle utfører denne en *basishandling*. Jeg kan eksempelvis klappe i hendene. En handling er *mediert* dersom basishandlingen frembringer en effekt som realiserer agentens intensjon. Agenten forventer da at effekten følger logisk, og/eller erfaringsmessig, av en tilsiktet basishandling⁷².

Eksempelet med glasset kan illustrere: Per sin intensjon er å knuse glasset som står på bordet. Hans basisferdigheter tillater at han beveger hånden. Per kan frembringe ønsket effekt ved å slå glasset slik at det knuser. I så fall er effekten forårsaket av hans intensjonelle basishandling. Han kan også frembringe effekten ved å utføre en mediert handling. Hvis dette er tilfellet, så utfører han en basishandling og bruker hånden til å skyve glasset slik at det faller. Per forventer at fritt fall og hardt underlag gjør resten.

Personforklaringer besvarer *hva* som forårsaket fenomenet ved å vise til en agents basisferdigheter og basishandlinger. Det er komplisert å gi en full årsak via medierte handlinger. Dette fordi hvert ledd bakover i årsaksrekken, til dens utgangspunkt i en basishandling, må inkluderes for å besvare *hva*.

For å være en adekvat full forklaring må også *hvorfor* besvares. *Hvorfor* besvares ved å vise til agentens intensjoner. Intensjon hevdes å bestå av agentens verdier, samt dennes forestilling om hvordan verden virker. En rasjonell agent kan selv vite om sin intensjon og derfor grunngi sin basishandling. Når eksempelvis Per vet at han knuste glasset med vilje, så kan han forklare det knuste glasset fullt ut. Men det er vanskelig å besvare *hvorfor* dersom agentens intensjon er utilgjengelig. Tross i at en full årsak foreligger, så medfører gjetning at forklaringen blir delvis.

Som eksempelet med glasset viser, så kan det knuste glasset forklares med vitenskaplige forklaringer, og med personforklaring. Swinburne drøfter hvilke av modellene som bør anvendes for å forklare et fenomen som produsert av Gud. Han ender opp med å anvende personforklaring. Altså forklares det aktuelle fenomen ved å vise til Guds basisferdigheter, basishandlinger og intensjoner.

⁷¹ Swinburne diskuterer med *Donald Davidson* for å behandle temaet (Ibid: 38-39).

⁷² (Ibid: 38-45)

Guds handlinger forklares ved å hevde at alle effekter i kosmos inngår i hans basisferdigheter. Han kan følgelig frembringe en ønsket effekt i kosmos som basishandling eller som mediert handling. *Guds intensjoner* forklares ved å trekke på basisferdigheter som definerer Gud⁷³. Det hevdes at noen basisferdigheter følger logisk av andre, og at dette rammer inn hva Gud kan intendere. Gud beskrives som en person uten kropp og uten begrensninger. Derfor vil intet fysisk eller psykisk påvirke han. Det hevdes videre at Guds allvitenskap medfører at hans intensjoner dannes fra sann kunnskap. Gud oppfattes altså som *totalt rasjonell*, og han velger derfor alltid den handling som best realiserer hans intensjon. *Guds verdier* må inkluderes for å forklare intensjonene fullt. I denne forbindelse refereres det til guds perfekte godhet. Perfekt godhet som verdi betyr, i følge Swinburne, at Gud ønsker å gjøre andre godt. *Guds intensjonelle handling* er derfor alltid den handlingen som, rasjonelt sett, best realiserer målet om å gjøre andre godt⁷⁴. Argumentene som analyseres hevder typisk at Gud ville ønsket å produsere fenomenet, samt at han har mulighet til å forårsake det. En full personforklaring besvarer altså *hva* og *hvorfor* ved å vise til Guds intensjoner og basisferdigheter.

En full forklaring trenger ikke forklare årsakenes tilstedeværelse for å være adekvat. Eksempelvis er det ikke nødvendig å svare på hva og hvorfor Per sin far satte glasset på bordet, hva og hvorfor Pers far valgte å drikke av akkurat det glasset, eller hva og hvorfor han kjøpte glasset forrige tirsdag. Følges leddene bakover, for å forklare det knuste glasset, så ender man med å måtte forklare den fundamentale grunnen til glassets eksistens. Altså hva og hvorfor glass i det hele tatt eksisterer. Det samme gjelder involverte faktorer som Per, luft og stein. Eksistens kan ikke forklares med sikkerhet og danner terminus for forklaringen⁷⁵. Dersom alle ledd tilbake til terminus er forklart, og terminus ikke har forklaring, så er dette en *ultimat forklaring*⁷⁶. De fenomen argumentene starter fra krever ultimate forklaringer. Eksempelvis starter det kosmologiske argument fra univers eksistens.

⁷³ Se definisjonen i denne avhandlingens kap. 5.1., eller hos Swinburne (Ibid: 7).

⁷⁴ Mye av kap. 5 behandler rammer for Guds intensjoner (Ibid:93-109). Kap. 6 viser hvordan intensjonene leder til hva Gud kan forventes å skape. (Ibid: 110-132).

⁷⁵ Dersom alle leddene tilbake til utspringet forklares logisk kontingent, eller eksistensen er selvforklarende, så kalles dette en *absolutt* forklaring. Swinburne hevder dette er umulig når intet kan forklare seg selv (Ibid: 79-80).

⁷⁶ Ultimate er en underkategori av *komplette* forklaringer (Ibid: 78-79).

Swinburne hevder vitenskaplige modeller ikke gir ultimate forklaringer. Poenget er at en naturlov/regelmessighet forklares med bakenforliggende lov/regelmessighet, uten å forklare hvorfor selve lovmessighet, som fenomen, eksisterer. En vitenskaplig ultimat forklaring vil hevde at alle lover utledes fra en lov som ikke selv har årsak⁷⁷. Dette forutsetter at lover ikke eksisterer i kraft av vår forventning om substansers regelmessighet, men at de eksisterer i seg selv. Et slikt postulat er, i følge Swinburne, mindre plausibelt enn å postulere Gud⁷⁸.

3.5 Induktiv logikk og Bayes teorem

Swinburne uttrykker induktiv logikk i symboler⁷⁹. Dette behandles inngående når de refererer til prinsipper anvendt i avhandlingen. Swinburnes hypotese, Gud eksisterer, uttrykkes h . Konkurrerende hypoteser uttrykkes $h_1, h_2, h_3 \dots$. Alle relevante hypoteser, med unntak av h , får den generelle samlebetegnelsen h_n . Det opereres videre med to typer bevismateriale som kan styrke eller svekke h .

Den første gruppen bevis, utgjøres av det fenomen et argument starter fra, og uttrykkes e . I løpet av boken analyseres elleve e . Argumentene analyseres etter tur. Bevisene de starter fra, nummereres etter hvilken plass de har i rekken og uttrykkes e_1, e_2, e_3, \dots . Et hvilket som helst bevis som enten styrker eller svekker h uttrykkes e_n ⁸⁰. Den andre kategorien bevis er bakkunnskap som uttrykkes k ⁸¹. Bakkunnskap kan være tautologisk. Med dette menes selvfølgelig data irrelevant for h . Når en e er analysert, tilføyes k premisserne til denne e . Eksempelvis lades den siste analysens k med premisser fra bevis e_1 til e_{10} .

h har en sannsynlighet før e legges til. Denne sannsynligheten beregnes ut fra tre kriterier: Hvor godt h passer med *bakkunnskapen*; *bredden* h vil forklare (jo mindre som skal forklares, jo mer sannsynlig); og hvor *enkel* h er⁸². Dersom h vurderes etter kriteriene, og k kun består av tautologisk bakkunnskap, så avgjøres h

⁷⁷ Evt. evig regress, evige substanser, eller at universet årsaksløst (Ibid: 90-92,106).

⁷⁸ Dette skyldes at hypotesen som fremsetter en evig fysisk lov er mer kompleks enn hypotesen som fremsetter en evig Gud. Se en teknisk behandling av komplette og ultimate forklaringer i konkurranseforholdet mellom vitenskaplige forklaringer og personforklaringer (Ibid: 80ff.), samt argumenter for Guds enkelhet (Ibid:96ff.).

⁷⁹ h = *Hypothesis*; e = *Evidence*; k = *background Knowledge*; P = *Probability* (Ibid: 66). Dette underkapitlet baseres på flere kap. (Ibid: 52-132). (Ibid: 66 ff.).

⁸⁰ Når jeg forklarer på et generelt nivå, benyttes ikke symbolene h_n og e_n .

⁸¹ (Ibid: 10)

⁸² Hvert kriterium behandles møysommelig (Ibid: 52-61).

sin sannsynlighet a priori. Dette fordi h skilles fra all betydelig data. Dette kalles *essensprobabilitet*⁸³. Dersom k inneholder relevant bakkunnskap, så vurderes h sin sannsynlighet a posteriori. Dette kalles *priorprobabilitet*⁸⁴. Både essens og priorprobabilitet uttrykkes $P(h/k)$.

Prior/essensprobabiliteten til h avgjøres, som nevnt, av tre kriterier. Swinburne hevder to av disse får liten betydning når alle e , som analyseres, krever ultimate forklaringer. En h må være maksimalt bred, for å forklare e ultimat. Dette annullerer konkurransen mellom aktuelle h , hva angår bredde, og medfører at kriteriet faller fra. Ultimate teorier likestilles også når bakkunnskapens relevans minker i takt med h sin bredde. Den minker når en ultimat h forklarer data på et basalt nivå. Dersom man eksempelvis forklarer hvorfor absolutt alt eksisterer, så blir det unødvendig å forklare hvorfor epler eksisterer⁸⁵. k blir slik tautologisk. Derfor blir sannsynligheten til h , skilt fra e , vurdert som essensprobabilitet, inntil k lades med premisser fra analyserte e .

Når kriteriene om bakkunnskap og bredde svekkes, så styrkes betydningen til kriteriet om enkelhet, ved beregning av essensprobabilitet. Beregning av enkelhet avhenger, vel å merke, av forklaringstypen som anvendes. En vitenskaplig h blir enklere jo færre postulater den forutsetter, og jo kortere lovmessigheten uttrykkes som formel. De enkleste størrelsene i en formel er null og uendelig. Dette gjelder også personforklaringen. I en personforklaring er h enklere dersom den postulerer så få personer og basishandlinger som mulig. Gud hevdes å være maksimalt enkel når han er *en*, og ikke mange, samt definert av evige og uendelige basisferdigheter. Det hevdes derfor at h sin essensprobabilitet er sterkere enn alle alternative h_n ⁸⁶.

Kriteriet om enkelhet samsvarer med *barmhjertighetsprinsippet*⁸⁷. Prinsippet hevder det er enklest å anvende sin egen erfaring for å forklare andre personer. Dette fordi det er enklere å postulere en som er lik seg selv, enn en som er ulik. Det vektlegges at mennesker bruker barmhjertighetsprinsippet intuitivt, med hell, for å forklare andre agenter. Jo bedre en h personforklares i tråd med prinsippet, jo enklere er h . Forklaringer som anvender prinsippet blir, vel å merke, mer komplekse jo større

⁸³ Oversatt fra *intrinsic probability* (Ibid: 53).

⁸⁴ Oversatt fra *prior probability* (Ibid: 53).

⁸⁵ Swinburnes argument mot bakkunnskapens betydning for beregningen av h sin styrke er formulert vagt. Den skrevne tolkningen synes best (Ibid: 60).

⁸⁶ (Ibid:96 ff.).

⁸⁷ Oversatt fra *principle of charity* (Ibid: 61 ff., 274-327).

differanse det er mellom den som forklarer, og agenten som blir forklart. Kunnskaper om agenten kan styrke forklaringer basert på barmhjertighetsprinsippet. Eksempelvis kjenner vi dyrs basisferdigheter, samt noen av deres instinkter. Dette gir kunnskaper om dyrets handlingsrom og intensjoner. Barmhjertighetsprinsippet kan anvendes på bakgrunn av denne kunnskapen for å forutse dyrets adferd.

Foreløpig er h behandlet som separert fra e . Swinburne anvender *Bayes teorem* som primært dreier seg om forbindelsene mellom e og h ⁸⁸. Teknisk sett, uttrykker *forklaringsverdien*; $P(h/e\&k)$ hvor sannsynlig h er, gitt all relevant data; $e\&k$ ⁸⁹. Det er denne verdien som er avgjørende dersom Guds eksistens skal vurderes mer sannsynlig, enn ikke sannsynlig. Dersom beviset e , gjør h mer sannsynlig uttrykkes det slik: $P(h/e\&k) > P(h/k)$. Dette er et C-induktivt argument. Et argument der $e\&k$ beviser h , har verdien 1. Et argument der h motbevises som følge av $e\&k$, har verdien 0. Verken 1 eller 0 forekommer når Guds eksistens verken kan bevises eller motbevises. 0,5 er verdien mellom 1 og 0. Negasjon av h , altså Gud eksisterer ikke, uttrykkes $\sim h$. Dersom forklaringsverdien til h er mer enn 0,5, så er h mer sannsynlig enn $\sim h$. Samlet uttrykt: $P(h/e\&k) > 0,5$. Dette er et P-induktivt argument. Ingen av de elleve argumentene vurderes som P-induktive, men mange er C-induktive. I Swinburnes konklusjon utgjør de C-induktive argumentene, til sammen, et P-induktivt argument når: $P(h/e_{1-11}\&k) > 0,5$.

Forventningsverdien til h , uansett forklaringsmodell, avgjøres ut fra om h medfører en forventning om e ⁹⁰. Verdien uttrykkes i funksjonen $P(e/h\&k)$. Swinburne bruker barmhjertighetsprinsippet i denne forbindelse. Prinsippet brukes da på bakgrunn av kunnskap om Gud; Guds basisferdigheter, samt hans intensjoner. Jo mer dette gir forventning om at Gud ville produsert e , jo høyere Forventningsverdi får h .

h sin forventningsverdi og essens/priorprobabilitet uttrykkes samlet slik: $P(e/h\&k) P(h/k)$. En full vurdering av h sin *forklaringsverdi*, $P(h/e\&k)$, må inkludere hvorvidt e kan forventes dersom h ikke stemmer. I denne forbindelse må alternative h_n som kan forklare e vurderes. Hvor sannsynlig det er at e inntreffer dersom $\sim h$, kalles *prior/essensprobabiliteten til e* , og uttrykkes i funksjonen $P(e/k)$. En total vurdering av sannsynligheten for at h forklarer e , altså *forklaringsverdien* $P(h/e\&k)$, utføres ved å

⁸⁸ For Swinburnes behandling av teoremet se (Ibid: 66-72).

⁸⁹ Oversatt fra *explanatory power* (Ibid: 52ff.).

⁹⁰ Oversatt fra *predictive power* (Ibid: 66).

multiplisere forventningsverdien; $P(e/h\&k)$, med prior/essensprobabiliteten; $P(h/k)$, og dividere dette med prior/essensprobabiliteten til e ; $P(e/k)$. Det er dette som uttrykkes i Bayes teorem⁹¹:

$$P(h/e\&k) = \frac{P(e/h\&k) P(h/k)}{P(e/k)}$$

Det er forklart at et C-induktivt argument uttrykkes $P(h/e\&k) > P(h/k)$. Ligningen uttrykker at e styrker h . En annen ligning anvendes flittig for å vise argumentenes validitet. Denne uttrykkes: $P(e/h\&k) > P(e/k)$. Det som vises er at forventningsverdien til h er høyere enn prior/essensprobabiliteten til e . Dette er det samme som at h gir større forventning til e , enn $\sim h$. Et slikt argumentet er C-induktivt gyldig⁹².

3.6 Argumentene i *The existence of God*

Swinburnes generelle argumentasjonsstruktur skal først beskrives kort. Swinburne hevder argumentene følger logisk av den e som analyseres. Hver e krever ultimate forklaringer. Et gyldig C-induktivt argument for Guds eksistens, søker typisk å: 1. Svekke e sin prior/essensprobabilitet ved å argumentere mot at e kan forventes dersom h_n er korrekt. 2. Øke forventningsverdien til h ved å argumentere for at Gud har mulighet og grunn til å produsere e . Kritikken av konkurrentene til h hevdes typisk å realisere punkt 1. Kritikken rettes da mot essensprobabiliteten til h_n , og/eller dennes forventningsverdi. Guds definerte basisferdigheter i kombinasjon med personforklaring hevdes å realisere punkt 2. C-induktive argumenter som styrker h må vise at e kan forventes dersom h , men ikke dersom h_n . Teknisk uttrykt: $P(e/h\&k) > P(e/h_n\&k)$ som tilsvarer $P(e/h\&k) > P(e/k)$.

Min behandling av Swinburnes argumenter fokuserer på den e som det aktuelle argumentet starter fra. Videre behandles Swinburnes kritikk av de sterkeste h_n , samt hovedtrekkene i argumentet som styrker h . Dersom det forekommer avvik fra den generelle argumentasjonsstrukturen, så behandles dette kort. Det skal også nevnes at kapitel seks i *The Existence of God*, behandler grunnleggende forventninger til hva Gud ville skapt dersom han eksisterer. Den viktigste påstanden i denne forbindelse, hevder at Gud kan forventes å skape frie rasjonelle agenter. At agenter kan forventes begrunnes med at Gud er perfekt god og omnipotent. Det er godt å skape noen som

⁹¹ (Ibid: 66ff.)

⁹² Dette begrunnes av et studie av *relevance criterion* av J.L. Mackie (Ibid: 70ff.).

kan oppleve goder. Og det er mulig agentene blir gitt frihet til å velge mellom gode og onde gjerninger. Men dette vil medføre positive og negative sider. Hvis frihet medfører mer godt enn ondt, så har Gud grunn til å frembringe et slikt gode⁹³.

3.6.1 Det kosmologiske argument

Swinburnes variant av det kosmologiske argument viser argumentenes generelle mønster, samt at det er premissgiver for argumentene som følger. Argumentet bygger på varianten fremsatt av *Leibniz*⁹⁴. Swinburne hevder ikke, slik som Leibniz, at Gud er en nødvendig metafysisk eksistens. Swinburne resonnerer fra *e1*; *det eksisterer et komplekst fysisk univers*, til *h*; Gud eksisterer. Med komplekst fysisk univers menes et objekt bestående av mindre objekter i lovmessig relasjon til hverandre⁹⁵.

Swinburne starter med å svekke alternative forklaringer på *e1*. Tre konkurrenter analyseres; *h1*: Universet er evig og uten terminus, *h2*: Universets terminus kan forklares vitenskaplig, *h3*: Polyteisme forklarer universet. Leibniz argument anvendes mot *h1* og *h2*. *h1* kontres ved å motargumentere evig regresjon. Det poengeres at et evig univers ikke gir en ultimat forklaring når en terminus ikke eksisterer i en slik teori. Videre tilføyes det at et evig univers forutsetter at komplekse lover/lovmessigheter alltid har eksistert. Evig kompleksitet medfører at *h1* har lav essensprobabilitet. I tillegg er forventningsverdien til *h1* lav når et komplekst fysisk univers ikke nødvendigvis følger av evige årsaksrekker.

h2 motargumenteres ved å påpeke at vitenskaplige forklaringer kun kan forklare universets interne forhold. Når vitenskaplige forklaringer ikke kjenner årsaker utenfor universet, så vil en vitenskaplig forklaring på universets eksistens være innadekvat. Dersom det hevdes at alle universets lover utledes fra samme rot, en evig lov, så kan dette også kritiseres. Swinburne hevder at *h2* i så fall postulerer en naturlov med en innebygget kompleksitet som predestinerer alle senere naturlover. Grunnet denne kompleksiteten svekkes essensprobabiliteten til *h2*.

Forventningsverdien til *h2* svekkes ved å hevde at universets komplekse fysiske eksistens ikke kan forventes dersom *h2* er korrekt.

⁹³ Grunnet frihetens negative sider, tydelige i det ondes problem, hevder Swinburne det er like sannsynlig, som ikke, at Gud ville skapt frihet. (Ibid: 110-132, 151-152).

⁹⁴ Variasjoner av argumentet er fremsatt av fremtredende tenkere gjennom historien. Swinburne ref. bla. til *Aquinas (second and third way)* (Ibid: 134ff.). *Leibniz* variant, argumenter mot at universet kan være evig/sin egen årsak (Ibid:137-145).

⁹⁵ Det kosmologiske argumentet (Ibid:132-152).

h_3 er en alternativ personforklaring på universets eksistens. Denne fremsetter mange begrensede Guder fremfor en Gud, og postulerer derfor flere aktører enn h . I tillegg er Gudene sammensatte av begrensede basisferdigheter⁹⁶. Begrensninger må forklares, noe som medfører at h_3 blir mer komplisert enn nødvendig. Monoteisme og evige basisferdigheter ansees for å være enklere enn h_3 . Derfor svekkes h_3 sin essensprobabilitet i forhold til h . h_3 sin forventningsverdi, vurderes som lavere enn forventningsverdien til h . Dette er fordi fysiske lover og substanser er like over hele universet. Dersom det var flere personer som skapte, og opprettholder kosmos, så mener Swinburne at universet ville båret preg av ulike personligheter. Ulike lover og substanser ville sameksistert på ulike steder i universet. Dette fysiske universet, som preges av universelle lover og essenser kan derfor ikke forventes gitt h_3 .

Det er nå vist hvordan Swinburne svekker essensprobabiliteten og forventningsverdien til h_{1-3} . Dette er det første argumentet i boken og k lades derfor kun med tautologisk bakkunnskap og ikke med premisser fra foregående argumenter. Derfor uttrykker $P(h/k)$ essensprobabilitet og ikke priorprobabilitet. Begrunnelsen for at h har sterkere essensprobabilitet enn sine konkurrenter bunner i at Gud anses for å være maksimal enkel når han er sammensatt av evige og uendelige basisferdigheter. I tillegg er han en og ikke mange. I Swinburnes definisjon av Gud tillegges han å være perfekt god.⁹⁷ Når Gud er god, så har han grunn til å skape rasjonelle agenter han kan gjøre godt. Det er godt dersom disse skapningene opplever frihet. De må, for å oppleve frihet, kunne forstå sine omgivelser og ha mulighet til å påvirke disse. En fysisk og lovmessig verden kan forstås og påvirkes av agenter dersom disse er rasjonelle⁹⁸. Swinburne hevder dette gir Gud grunn til å skape et komplekst fysisk univers. Med dette heves forventningsverdien til h .

Swinburnes vurdering av forventningsverdi og essensprobabilitet for h , i konkurranse med h_{1-3} , kan uttrykkes teknisk: $P(e_1/h_{1-3} \& k) P(h_{1-3}/k) < P(e_1/h \& k) P(h/k)$. Forventningsverdien til h er følgelig høyere enn essensprobabiliteten til e_1 ; $P(e_1/h \& k) > P(e_1/k)$. Følgende punkter viser hvordan Swinburne vurderer argumentet: h utkonkurrerer h_{1-3} i essensprobabilitet og i forventningsverdi; e_1 sin essensprobabilitet

⁹⁶ Hume hevdet begrensede basisferdigheter har lite å si når slike personer er likere mennesket enn en teistisk Gud (Ibid: 145ff.).

⁹⁷ Se kap. 6 for bakgrunnen til påstandene (Ibid:110-132), samt (Ibid: 150ff.).

⁹⁸ Gud har også grunn til å skape et fysisk komplekst univers dersom dette gleder agenter uten frihet (eks. dyr) (Ibid:151-152).

blir følgelig lavere enn h sin forventningsverdi. e_1 styrker derfor h . Dersom e_1 styrker h er forklaringsverdien til h i relasjon til e_1 høyere enn forklaringsverdien til h separert fra e_1 : $P(h/k \& e_1) > P(h/k)$. Det kosmologiske argument vurderes derfor som et sterkt C-induktivt argument for Guds eksistens.

3.6.2 Teleologiske argumenter

To teleologiske argumenter resonnerer fra universets systematikk til Guds eksistens. Det første starter fra e_2 : *Det eksisterer temporal ordnet suksesjon*. Swinburne baserer alternative h_n på vitenskaplige forklaringsmodeller⁹⁹. En evig årsaksrekke vurderes som mindre sannsynlig enn et startpunkt¹⁰⁰. Den mest plausible h_n postulerer et startpunkt bestående av meget konsentrert homogen materie. Materien tillegges en egenskap som medfører at den korroderer inn i nye substanser. Disse substansene reagerer med hverandre og produserer atter nye substanser. Slik fortsetter det. Hver substans arver egenskaper av substansene som var dets årsak. Slik dannes systematikk i egenskaper og substansformer. Teorien postulerer et startpunkt av substans med iboende ferdigheter som all senere systematikk springer fra. Den innebygde kompleksiteten gjør at h_n får lav priorprobabilitet.

Swinburne hevder h_n ikke medfører forventning om den type temporal suksesjon som regjerer dette universet. Kriteriet om enkelhet anvendes i denne sammenheng. Det hevdes at den enkleste forventningen, gitt at h_n er korrekt, er en første substans uten iboende egenskaper. Hvis det postuleres en egenskap, så skulle man forventet en korrosjonseffekt som produserer en type substans. Ikke flere typer som reagerer lovmessig med hverandre¹⁰¹. Forventningsverdien til h_n er derfor lav.

Swinburne mener e_2 best kan forklares med h . Rasjonelle agenter får økt frihet, som er en gode, dersom de kan påvirke sine omgivelser gjennom avanserte medierte handlinger. Fysiske kropper i en fysisk verden tillater dette. Agentene må kunne avdekke lovmessigheter i sine omgivelser for å kunne forutsi effekter med høy treffsikkerhet. Dette gjør at agentene får ansvar for egen utvikling, og at de kan sette

⁹⁹ Hovedsakelig dreier dette seg om: h_1 ; Hempels forklaringsmodell kan forklare e_2 , h_2 ; S-P-Lmodellen kan forklare e_2 . En tredje vitenskaplig forklaring, basert på Lewis utvikling av Hume, analyseres men vurderes ikke seriøst som konkurrent til h . Polyteisme vurderes heller ikke seriøst (Ibid: 154ff., 160).

¹⁰⁰ Det hevdes at essensprobabiliteten til evig suksesjon er betydelig lavere enn essensprobabiliteten til et startpunkt (Ibid:163).

¹⁰¹ (Ibid: 164)

seg mål. En god Gud har grunn til å skape en temporal ordnet suksesjon når dette medfører at rasjonelle agenter får slike goder. Forventningsverdien til h vurderes derfor som høy. Priorprobabiliteten til h er, som tidligere vist, vurdert som sterk.

h sin forventningsverdi og essensprobabilitet utkonkurrerer h_n ¹⁰². e_2 sin priorprobabilitet er følgelig svakere enn h sin forventningsverdi: $P(e_2/h \& k) > P(e_2/k)$. Argumentet vurderes som et C-induktivt argument for Guds eksistens.

Det andre teliologiske argumentet starter fra e_3 : *Det eksisterer romlig orden*. Med dette menes primært menneskekroppens komplekse sammensetting av organer og sanser¹⁰³. En utviklingsprosess som ender i e_3 forutsetter så mange fysiske feilfrie betingelser, over så lang tid, at sjansen for at fenomenet oppkommer, er absurd liten. Swinburne anvender fysikk for å vise hvor komplekse og skjøre sammenhenger som må være til stede for at liv i det hele tatt skal dannes. Forventningsverdien til de h_n som fremsetter tilfeldig utvikling vurderes derfor som meget lav. Vitenskaplige h_n kritiseres via samme resonnement og viser at systematisk utvikling fra et vitenskaplig startpunkt ikke medfører forventning om liv, endra mindre liv i form av mennesket¹⁰⁴.

Priorprobabiliteten til h_n , $P(h_n/k)$, vurderes, grunnet tidligere argumenter, som svak. Forventningsverdien til h_n vurderes, da sammen med innholdet i k , ut fra om den gir forventning om menneskekroppens kompatibilitet (e_3) med et eksisterende univers (e_1) som preges av temporal suksesjon (e_2). Forventningsverdien til h_n vurderes lav¹⁰⁵.

h har høy forventningsverdi når Gud har grunn til å skape kropper som agenter kan oppleve godt gjennom. Menneskekroppen hevdes å være ideell til dette formålet når den besitter egenskaper som kan forventes gitt at h er korrekt¹⁰⁶. Evolusjon frem mot slike ideelle kropper forklares som Guds intenderte medierte handling. Forventningsverdien til h , $P(e_3/h \& k)$, vurderes som høy når menneskekroppens kompatibilitet med et eksisterende univers, preget av temporal suksesjon, kan forventes dersom h er korrekt. Priorprobabiliteten til h vurderes sterk når h er enkel og

¹⁰² k lades nå med premisser fra e_1 , slik at $P(h/k)$ uttrykker priorprobabilitet.

¹⁰³ Aquinas variant av argumentet (*fift Way*) siteres (Ibid: 154ff.). Swinburnes argument bygger på Paleys variant, men inkluderer Darwins utviklingslære (Ibid: 167). Fysikken til dyr og planter drøftes også som en del av argumentet, men har liten betydning for vurderingen av argumentet (Ibid: 168ff.).

¹⁰⁴ Eks. på h_n er big bang-teorien og inflasjonsteorien. Begge svekkes ved at de ikke forklarer hvorfor universet er tilpasset mennesket (*fine tuned*) (Ibid: 172-188).

¹⁰⁵ (Ibid: 189-190).

¹⁰⁶ Forventede egenskaper behandles i bokens kap. 6 (Ibid: 110-132, 169).

forklarer k . Swinburnes vurdering er at h_n ikke gir forventning om e_3 . e_3 sin essensprobabilitet er derfor lavere enn forventningsverdien til h . Argumentet er følgelig et C-induktivt argument for Guds eksistens.

Et tredje teleologisk argument berøres overfladisk. Dette starter fra e : Mennesket oppfatter universet som vakkert¹⁰⁷. Swinburne hevder det er lite sannsynlig at universet ville fremstå som vakkert dersom $\sim h$. Han forklarer at argumentet krever en detaljert analyse, og at dette ikke prioriteres grunnet plasshensyn.

3.6.3 Argumenter fra bevissthet og moral

Det lanseres tre argumenter innen denne kategorien. Det første starter fra e_4 : *Bevissthet eksisterer*¹⁰⁸. Swinburne forstår bevissthet som koblingen mellom individets psyke og en fysisk virkelighet. Dette innebærer en dualisme som skiller mellom psykiske og fysiske hendelser. e_4 peker også på at *noe* er bevisst. Swinburne kaller dette *noe* for *sjel*¹⁰⁹. Bevisste agenter opplever tanker, følelser, og andre mentale hendelser. Disse formes av impulser fra en fysisk kropp, en fysisk omverden, og av tidligere mental aktivitet. Sjelen er bevisst mentale hendelser og kan gjennom dette resonnerer, ha intensjoner, vurdere og liknende. En h_n må forklare hvorfor fysiske og psykiske impulser forårsaker mentale hendelser i subjektets bevissthet.

Swinburne argument mot vitenskapelige h_n er at slike forklaringer danner lover ut fra målbar data. Dette kan ikke gjelde e_4 når tanker og følelser ikke kan måles. En tanke, en opplevelse av verden, eller en følelse, formes alltid på bakgrunn av andre tanker. Når disse ikke er målbare, så er det umulig å danne lover som forklarer hvordan en impuls preger bevisstheten og tankene dette medfører.

Hovedkonkurrenten til h er en h_n som hevder utviklingslæren kan forklare bevissthet. Denne h_n vil påpeke at bevissthet gir fortrinn når det kommer til overlevelse. Særlig to fortrinn fremheves. Det er en styrke dersom agenter bevisst: 1. Egen fysikk og mentalitet, og kan bruke denne til å realisere mål gjennom basishandlinger; 2. Sin fysiske omverden, og kan bruke dennes lovmessighet til å realisere mål med medierte handlinger. Swinburne kontrer ved vise til at virus,

¹⁰⁷ (Ibid:190-191)

¹⁰⁸ Argumentet videreutvikler et resonnement av *John Locke* (Ibid:192-193).

¹⁰⁹ At bevissthet (inkl. dyrs) forutsetter sjel, og at sjeler hevdes å oppstå grunnet evolusjonens utvikling av hjerner, skal ikke behandles (Ibid: 193-212).

insekter og liknende, antagelig ikke er bevisste. Det finnes derfor eksempler på at bevissthet ikke er en nødvendig konsekvens av evolusjon. Evolusjon gir forventning om enkle styrker, men ikke e_4 . Forventningsverdien til h_n vurderes derfor lav.

En h_n som forklarer bevissthet med evolusjon vil være kompleks når h_n predestinerer e_4 . Dette medfører at h_n får svak priorprobabilitet. Priorprobabiliteten til h_n svekkes ytterligere når evolusjon ikke forklarer premissene i k . Parallelt med at k svekker priorprobabiliteten til h_n , så styrker k priorprobabiliteten til h . h sin enkelhet, og overensstemmelse med premissene i k , gjør at $P(h/k)$ vurderes som sterk.

Videre argumenteres det for at Gud har grunn til å produsere e_4 . Agenter må ha bevissthet om regelmessigheter i sine omgivelser og i sine egne kropper for å være frie¹¹⁰. Å påvirke omgivelsene ved handlinger forutsetter intensjon. Å handle intensjonelt forutsetter en kobling mellom fysiske impulser og mentale hendelser. Altså en sjel. Gud kan, når han er omnipotent, skape sjeler, eller la sjeler dannes gjennom evolusjon. Gud er god og vil produsere e_4 for å gi agentene frihet som er godt. Forventningsverdien til h , $P(e_4/h\&k)$, vurderes høy når e_4 kan forventes dersom h er korrekt. Priorprobabiliteten til e_4 er svak når $P(e_4/k)$ ikke forventes dersom h_n er korrekt. Argumentet vurderes som et godt C-induktivt argument for Guds eksistens.

Det andre argumentet starter fra e_5 : *Det eksisterer moralske sannheter*¹¹¹. Swinburne forsøker å ordne et gyldig resonnement fra e_5 til h basert på Kant. En god handling er, i følge Kant, et bidrag til universets perfeksjon. Å holde et løfte ovenfor en død bidrar ikke til universets perfeksjon dersom den avdøde ikke har nytte av løfteinnfrielsen. Dersom det finnes et etterliv, så kan løfteinnfrielse være godt. Et etterliv er mer sannsynlig dersom Gud eksisterer. Swinburne erklærer at resonnementet forutsetter lite troverdige premisser. e_5 styrker ikke h og vurderes derfor ikke som et valid C-induktivt argument for Guds eksistens.

Det tredje argumentet resonnerer til h fra e_6 : *Det eksisterer moralsk bevissthet*. Den evolusjonsteoretiske h_n drøftes kort. Denne hevder en art med evne til samarbeid har større potensial for overlevelse. Problemet er at en evolusjon som predestinerer e_6 er, som i e_4 , et meget komplekst postulat. e_6 sin priorprobabilitet er derfor svært lav.

En agent må kunne velge mellom gode og onde gjerninger for å være fri. Da

¹¹⁰ Kriterier som må innfries dersom agenter skal være frie, inngår i argumentet fra e_3 . Se (Ibid: 169-172).

¹¹¹ Det poengteres at Kant selv ville tilbakevist Swinburnes variant (Ibid: 212).

menes agentens subjektive oppfatning av godt og ondt. Swinburne hevder en rasjonell fri agent, helst gjør handlinger denne mener er gode. Ved at fristelse til å handle ondt er representert, så må agenten velge. Dette blir et fritt valg mellom godt og ondt. Resonnementet avslutter med at en god Gud kan forventes å produsere e_6 når dette gir agenter mulighet til å velge fritt. Forventningsverdien til h , $P(e_6/h \& k)$, vurderes som høyere en essensprobabiliteten til e_6 , $P(e_6/k)$. Argumentet vurderes som et godt C-induktivt argument for guds eksistens.

3.6.4 Argumentet fra ansvar

Dette argumentet struktur avviker fra normalen ved å ikke kritisere alternative h_n . Dette begrunnes med at den e som undersøkes, innebærer at h_n rammes av tidligere argumentasjon som er del av k ¹¹². Argumentet starter fra e_7 : *Mennesket er utstyrt med mulighet til å ivareta andre agenter og sin fysiske omverden*¹¹³. Swinburne mener rasjonelle frie agenter kan forventes å få følgende goder dersom h er korrekt: 1. Agenten kan utvide sine valgmuligheter ved å lære om seg selv og sin omverden; 2. Dette tillater at agenten kan sette seg langsiktige mål, mål for sitt samfunn, og kommende generasjoner; 3. Agenten kan avdekke vitenskaplige lover som gjør det mulig å teste fremsatte teorier, samt å lage instrumenter som øker evnen til datainnsamling; 4. Agenten kan forme sin egen karakter ved å handle godt eller ondt; 5. Agenten liker å samarbeide, og å være til nytte for andre, noe som gjør det mulig å kollektivt realisere langsiktige og omfattende mål; 6. Økt makt gjennom kunnskap gir agenter økt makt over andre og med det ansvar; 7. Å gjøre ondt mot de en har ansvar for må være mulig for at ansvaret skal være seriøst; 8. Ved fare, så bindes grupper sammen for å håndtere trusselen; 9. Ansvar for andre gir mulighet til å forme disses karakter i positiv eller negativ retning; 10. Agenten blir avhengig av andre, blir glad i andre, og føler savn ved en kjærs bortgang; 11. Agenten kan forme sin karakter ved å kultivere følelser som kjærlighet, sjalusi, hat og medlidenhet¹¹⁴.

Swinburne vurderer, ut fra de forventede godene, hva slags agenter som kan forventes dersom h er korrekt. Altså; hva slags e kan forventes dersom h er korrekt. Fokuset rettes mot å drøfte en e_n som hevder h gir forventning om evige livsformer.

¹¹² Swinburne vier et avsnitt til temaet ved argumentets konklusjon (Ibid: 234-235).

¹¹³ Argumentet sammenfatter poenger fremsatt av tenkere gjennom to-tre årtusen (Ibid: 219). Swinburne kaller argumentet *The argument from providence*.

¹¹⁴ Punktene er ment å systematisk vise faktorene i argumentet (Ibid. 119-129).

Swinburne hevder evig eksistens er mindre godt enn forgjengelig eksistens fordi den; ikke gir mulighet til å ofre seg for et større gode; ikke gir individer et totalt ansvar for andres eksistens; ikke nødvendiggjør ansvarlige valg når individet har evig tid til å rette opp onde handlinger, og; ikke gir begrensninger for varighet og intensitet ved smertetilstander. Gud har grunn til å frembringe døden når den begrenser hvor lenge, og hvor intenst, et individ kan utsettes for smerte¹¹⁵. Ved å argumentere for at forgjenglighet kan forventes gitt h , så svekkes forventningsverdien til denne e_n ¹¹⁶.

De tolv godene, samt død, kan forventes dersom h . Mennesket er en slik agent. forventningsverdien $P(e_7/h\&k)$ er derfor høy. Priorprobabiliteten til e_7 er svak grunnet premissene i k . Argumentet vurderes som et C-induktivt argument for *Guds eksistens*

3.6.5 Det ondes problem

Dette argumentet styrker $\sim h$ ved å påpeke e_8 : *Det eksisterer moralsk og naturlig ondskap*. Argumentet struktureres på en annen måte enn tidligere. Fokuset hviler på å beskytte h fremfor å vurdere sannsynligheten til alternative h_n . Med *godt* menes hendelser som fører til at agenter opplever behag. Med *ondt* menes hendelser som fører til at agenter opplever ubehag¹¹⁷. *Gode/onde intensjoner* er agentens vurdering av hvor mange som vil oppleve godt/ondt som følge av valget. Agenter kan velge ondt for å oppnå større goder. Er dette tilfellet, så er handlingen god i sum. Et eksempel: Det er, i første instans, ondt å gi et barn vaksine når det opplever smerte grunnet sprøytestikket. Denne ondskaper medfører at barnets risiko for å få sykdommer i fremtiden minker. Å beskytte barnet mot fremtidig ubehag er godt. Vaksineringsen er god når den medfører et større gode enn smerten barnet opplever ved sprøytestikket.

Swinburne deler ondskap inn i to varianter: *Moralsk* og *naturlig* ondskap. Med moralsk ondskap menes ondskap påført av agenter. Med naturlig ondskap menes ondskap som følger av naturlige fenomen. Både moralsk og naturlig ondskap gjør det mulig å leve liv som, i sum, er mer ondt enn godt. I slike tilfeller, er det bedre for agenten å ikke leve. Swinburne hevder dette kan forklares med h . Argumentet vektlegger at å leve er et enormt gode. Dette medfører oftest at individs livsløp, i sum,

¹¹⁵ (Ibid: 228-231).

¹¹⁶ Dyrs følelser og gode handlinger, behandles, men er ikke avgjørende (Ibid: 231 ff.).

¹¹⁷ (Ibid: 219). Underkapitlet fremstiller Swinburnes kap. 11. (Ibid: 236-272).

Swinburnes kontraargument slekter til Augustins variant.

er mer godt enn ondt. En god Gud har grunn til å skape liv som er gode i sum. Agenter som opplever mer ondt enn godt, kan forventes å få kompensasjon for dette, gjennom et godt etterliv. At Gud gir agenter, viss liv er ondt i sum, et godt etterliv, tilføyes *h*. Tilføyelsen kompliserer *h* og svekker slik dens essensprobabilitet¹¹⁸.

Det argumenteres videre for at ondskap, moralsk og naturlig, muliggjør en rekke *høyere goder*. Agenter søker sammen for å minke trusler. Dette gjelder på alle nivåer. Fra det globale (eksempelvis internasjonalt samarbeid for å minke miljøtrusselen), til det samfunnsmessige (eksempelvis samarbeid for å minke arbeidsledighet), til det helt nære (eksempelvis foreldres vaksinerings av et barn). Å søke sammen for å minke trusler er et høyere gode som forutsetter ondskapens eksistens. Omsorg for andre medfører et ønske om å beskytte disse fra fare. I mange tilfeller er denne omsorgen så sterk at agenten velger å tilsidesette seg selv. Foreldre som villig dør for sine barn er et tydelig eksempel¹¹⁹. Å gi andre trygghet medfører at mennesker er til nytte for hverandre. Å være nyttige for hverandre fører til yterligere utvikling av emosjonelle bånd. Dette er høyere goder som næres av at ondskap eksisterer. Muligheten til å velge ondt, må finnes for at agenten skal ha frihet til å velge godt. Denne friheten gir agentene ansvar for å ta gode valg, for seg og sine. Dette ansvaret er et høyere gode, avhengig av at ondskap eksisterer¹²⁰. De høyere godene skal vise at ondskap medfører mye godt.

Det fremsettes et hovedargument for at *h* medfører forventning om at naturlig og moralsk ondskap eksisterer. Argumentet går som følger: Kunnskap er sikrere jo nærmere den er i tid og rom. Eksempelvis, kan en som har blitt stukket av veps, med stor sikkerhet, hevde at vepser kan stikke. En som kun kjenner vepsestikk gjennom lesning, kan hevde det samme, men med mindre sikkerhet. For å ha sikker viten om naturlig ondskap, så må den være nærværende i tid og rom. Menneskets kunnskap om naturlige onder kan brukes godt eller ondt. Man kan bruke kunnskapen godt for å verne andre fra trusselen. Eksempelvis, kan kunnskap om drukning brukes til å utvikle redningsvester. Kunnskapen kan også brukes ondt. Eksempelvis, kan kunnskap om drukning brukes til å utvikle torturmetoder. Videre utløses ofte moralsk ondskap av

¹¹⁸ *h* utvides også med at Gud har grunn til å inkarneres som følge av *e8*. Tilføyelsen, er meget sannsynlig av senere dato, og skal ikke bringes inn (Ibid:264-265).

¹¹⁹ Swinburne mener dyrs morsinstinkt også er godt (Ibid:244).

¹²⁰ Det nevnes flere høyere goder. Kun de viktigste er skissert her (Ibid: 238ff.).

naturlig ondskap. Desperasjon, forårsaket av eksempelvis hungersnød, medfører ofte onde moralske valg. Dersom det ikke fantes naturlig ondskap, så ville erfaringer med moralsk ondskap forekommet sjelden. Dersom kunnskap om naturlige og moralske onder var fjern, så vil onde handlinger sjeldent utgjøre en reell valgmulighet for individet. Dette vil redusere agents frihet. At rasjonelle agenter har frihet til å handle ondt eller godt, basert på sikker kunnskap om onder, vurderes som godt. Friheten gir Gud grunn til å skape en verden der ondskap er nærværende.

Et annet aspekt ved argumentet må nevnes. Et ønske om å hjelpe forutsetter at noen lider. Man kan eksempelvis forske på kreft for å finne nye behandlingsformer. Dersom det ikke er tilfeller av kreft, så vil en slik forskning miste sin motivasjon og sin empiri. Swinburne poengterer at menneskets evne til kunnskapsutvikling og rasjonell tenkning, i høy grad, stimuleres av ønsket om å hjelpe lidende. Det hevdes videre at de fleste tilfeller av lidelse medfører kunnskaper som kan anvendes godt¹²¹.

Swinburne mener en god Gud vil tillate moralsk og naturlig ondskap for å realisere høyere goder. Hovedargumentet hevder frihet til å ta kunnskapsbaserte valg avhenger av ondskapens eksistens. Så lenge de fleste lever gode liv så er verden god i sum. Et etterliv postuleres for de som opplever mer ondt enn godt. Tross forsvaret, vurderer Swinburne argumentet som et gyldig C-induktivt argument for $\sim h$. Dette fordi priorprobabiliteten til e_8 er sterkere enn forventningsverdien til h . Det er altså høyere forventning om e_8 hvis $\sim h$ enn hvis h . Teknisk uttrykket: $P(e_8/h\&k) < P(e_8/k)$.

Et annet argument, som hevdes å være en variant av det ondes problem, behandles også. Dette vil styrke $\sim h$ ved å argumentere fra e_9 : *Agnostisisme eksisterer*¹²². Argumentet hevder at Gud ville gitt mennesket sikker kunnskap om sin tilstedeværelse dersom han fantes. Dette for å hindre feil tro som medfører onde valg¹²³. Swinburnes kontring struktureres likt som kontringen av argumentet fra e_8 .

Det første forsvaret av h , hevder sikker kunnskap om Gud ville ført til reduksjon av valgfrihet. I et slikt scenario ville agenter primært valgt godt fordi dette er i tråd med Guds vilje. Friheten til å velge mellom godt og ondt ville følgelig ødelegges slik at onde valg sjeldent ble vurdert. Mennesket ville med andre ord overstyres til å gjøre godt. Det andre forsvaret poengterer at agnostisisme er en

¹²¹ Det hevdes at all lidelse medfører kunnskap som kan brukes godt (Ibid: 260ff.).

¹²² Swinburne inkluderer ateisme i sitt agnostisismebegrep (Ibid: 267).

¹²³ John Schellenberg sin behandling av argumentet fra 1993, refereres (Ibid: 267).

forutsetning for misjon. Misjon ansees da for å være et gode for de troende. Et annet gode ved agnostisisme er agnostikerens mulighet til å gjøre godt utenfor religiøse rammer. Dette gir agnostikeren enorm valgfrihet av seriøs art¹²⁴.

Swinburnes forsvar hevdes å gi h høy forventningsverdi. e_9 kan også forventes dersom $\sim h$. Priorprobabiliteten til e_9 og forventningsverdien til h , vurderes derfor som like sterke. Teknisk uttrykt: $P(e_9/h \& k) = P(e_9/k)$. Argumentet vurderes ikke som et gyldig C-induktiv argument for, eller mot, Guds eksistens.

3.6.6 Argumentet fra historie og mirakler

Argumentet starter fra e_{10} : *Et massivt materiale av vitneutsagn rapporterer om mirakler*. Det opplyses at argumentet fra e_{10} har svakheter. Den første svakheten er at h kun kan styrkes dersom e_{10} har rot i faktiske mirakler. Den andre svakheten er at vitnene må fortelle sannheten om det de erfarte. Swinburne hevder at begge svakhetene får liten betydelig, men han inkluderer dem i vurderingen av argumentet.

Swinburne definerer mirakler som omdiskuterte brudd på naturlover¹²⁵. Først diskuteres det om brudd på naturlover kan inntreffe¹²⁶. Vitenskaplige h_n behandles i denne sammenheng. Swinburne hevder lover er teoretiske antakelser som er like sterke som sin forventningsverdi. Teoriens styrke øker i takt med antall observasjoner som bekrefter dens forventning. Swinburne poengterer videre at forskning justerer, og bytter ut, teorier dersom observasjoner svekker teorien betydelig. Lover, slik de brukes, garanterer derfor ikke en effekt. Swinburnes viser slik at brudd på naturlover forekommer. En vitenskaplig h_n som vil forklare mirakler, må inkludere dette.

To vitenskaplige h_n kan forklare e_{10} . Det ene, som tar utgangspunkt i SPLmodellen, hevder lover forutsetter at involverte objekter har egenskaper tilsvarende sin substansgruppe. Et brudd vil kunne forekomme dersom et objekts egenskaper har avvik. Slik inkluderer forklaringen muligheter for brudd på naturlover. Den sannsynlige konsekvensen, av en vitenskaplig ultimat forklaring, er at lover ikke rommer avvik. Argumentet er derfor svakt. Den andre vitenskaplige h_n tar utgangspunkt i Hempels modell. Forklaringen hevder at våre naturlover er probabellistiske fordi de ikke er ferdig utviklet. De må, over tid, raffineres gjennom å

¹²⁴ Swinburnes forsvar mot ondskap, brukes mot e_9 (Ibid: 267-272).

¹²⁵ Augustins og Humes definisjoner diskuteres kort i en fn. (Ibid: 282). Dette underkapitlet i avhandlingen, behandler bokens kap.12 (Ibid:173-192).

¹²⁶ For å behandle temaet diskuterer Swinburne med Hume (Ibid: 283ff.).

justeres og byttes ut i tråd med ny data. Til slutt vil dette ende i at basale ufravikelige lovmessigheter avdekkes. Dette forutsetter at ufravikelige lovmessigheter faktisk eksisterer. En ultimat naturlov, innebærer innebygget kompleksitet som predestinerer all senere utvikling. En slik h_n får derfor svært lav essensprobabilitet.

Etter å ha svekket konkurrerende h_n , så diskuteres vitneutsagn. Det hevdes at noen rapporter om mirakler er troverdige¹²⁷. Et vitneutsagn styrkes dersom mange rapporterer om samme opplevelse. Det samlede materialet må vurderes opp mot bakkunnskapen til den som vurderer disses troverdighet. Dersom eksempelvis Per forteller Bjarne at han så et troll, så må Bjarne vurdere uttalelsens sannhetsgehalt ut fra sin kjennskap til trolles eksistens. At troll eksisterer kan kollidere med Bjarnes bakkunnskap slik at han tilbakeviser vitneutsagnet. Dersom ti tusen personer hevder å ha sett trollet, så revurderer kanskje Bjarne sin bakkunnskap.

Ved siden av mirakler, opereres det med en kategori for historierelaterte rapporter. Kategorien inkluderer, opplevelse av å bli bønnhørt, og opplevelse av kristendommens historie som tegn på Guds tilstedeværelse. Slike opplevelser styrker agentens religiøse tro fordi noe usannsynlig inntreffer. At noen blir spontant friske, og at dette sammenfaller med deres bønn om hjelp, er usannsynlig, men det forekommer. At kristendommen vokste fra å være en radikal sekt, til å bli statsreligion i romerriket var usannsynlig, men det skjedde. Det viktigste fenomenet i kategorien er tilstedekomsten av karismatiske personer som formidler dypere sannheter. Slike personer kan være profeter eller filosofer som leder andre agenter til å ta gode valg. Det hevdes at slike personer ikke kan forventes gitt $\sim h$.

Det hevdes at h medfører forventning om e_{10} . Swinburne inkluderer i e_{10} , rapporter om karismatikere som påvirker andre til å ta gode valg. Gud kan ikke forventes å gi slike agenter mirakuløse krefter, når dette bryter med at Gud må være skjult¹²⁸. Gud kan heller ikke forventes å lage lover som jevnlig produserer mirakler og inspirerte individer. Dette fordi en god Gud kan forventes å gi agentene frihet til å styre sin egen, og sitt samfunns, skjebne. Lovmessigheten vil derfor ikke medføre at mirakler og inspirerte individer dukker opp når det trengs. Det er mer sannsynlig at Gud griper direkte inn, og forårsaker e_{10} . Forventningsverdien til h vurderes som høy.

¹²⁷ Hvordan dette kan hevdes behandles under neste argument.

¹²⁸ Valgfrihet forutsetter at Gud er skjult. Se avhandlingens forrige underkapitel.

Argumentet vurderes som et C-induktivt argument for Guds eksistens når forventningsverdien til h er høyere enn priorprobabiliteten til e_{10} . Swinburne skriver at leseren selv må avgjøre styrken til argumentet grunnet dets usikre forutsetninger¹²⁹.

3.6.7 Argumentet fra religiøse erfaringer

Argumentet starter fra e_{11} : *Mange hevder å ha erfart Gud eller noe guddommelig*¹³⁰. I argumentet diskuteres ikke alternative h_n , når premisser i k gjør priorprobabiliteten til e_{11} svak. Argumentet hevder h gir forventning om at Gud gir seg til kjenne ovenfor noen individer. Det kan ikke forventes at han tilkjennegjør seg for mange, når dette vil bryte med at han må være skjult¹³¹.

Swinburne diskuterer hva en valid religiøs erfaring er. Erfaringer deles inn i inn i to kategorier: *Eksterne* og *interne* erfaringer. Eksterne erfaringer er erfaringer som medfører at subjektet blir bevisst noe utenfor seg selv. Interne erfaringer medfører ikke at subjektet bevisstgjøres en ekstern eksistens. Religiøse erfaringer kan være av både ekstern og intern art. Dersom en rapportering om en ekstern erfaring som ”Jeg pratet med Odin i går”, er korrekt, så følger det at Odin eksisterer. Dets korrekthet forutsetter vitnets troverdighet og at erfaringen er rett tolket.

Interne erfaringer deles inn i flere kategorier. Den med mest betydning for videre argumentasjon, er *epistemisk intern erfaring*. Erfaringskategorien defineres som: En intern erfaring som medfører tilbøyelighet til å tro at opplevelsen hadde rot i virkelighet¹³². En *religiøs erfaring* er en erfaring som for subjektet (rent epistemisk) synes å være en erfaring av Gud. Det må poengteres at også eksterne erfaringer kan være epistemiske og derfor også religiøse erfaringer¹³³.

Persepsjon deles også inn i kategorier: *Offentlig* og *privat persepsjon*. Offentlig persepsjon gjelder fenomen som kan oppfattes av alle som inntar en viss posisjon. Eksempelvis så kan alle som sitter i Tore sin sofa, se maleriet som henger på veggen. En privat persepsjon gjelder fenomen som en eller noen har eksklusiv tilgang

¹²⁹ Sannsynlig reinkarnasjon er tilføyd argumentet. Tilføyelsen er knyttet til kristologisk argumentasjon, relatert til Swinburns utgivelse fra 2003. Inkarnasjon påvirker ikke bokens konklusjon og behandles ikke her (Ibid: 288).

¹³⁰ Det oppgis ingen konkret historisk person som bakmann til argumentet. Det forekommer også en ref. til Swinburnes senere utgivelse: *Epistemic justification* fra 2001. Argumentet kan leses i sin helhet (Ibid: 193-227).

¹³¹ Se underkapittel 3.6.5 i denne avhandlingen for en begrunnelse.

¹³² For kategoriseringen av interne erfaringer se (Ibid: 295)

¹³³ Andre definisjoner på religiøs erfaring nevnes. Bla. *Ninian Smarts* (Ibid: 295).

til. Eksempelvis så er Trudes drømmer kun tilgjengelig for Trude. De fleste religiøse erfaringer vil kategoriseres som persepsjon av privat art.

Swinburne deler religiøse erfaringer inn i fem typer: 1- Epistemiske erfaringer der subjektet opplever noe religiøst, gjennom noe verdslig; å eksempelvis se Gud i vakker natur. 2- Erfaringer av uvanlige offentlige objekter av mirakuløs eller naturlig art; å eksempelvis bevitne helbredelse ved håndspålegging. 3- Erfaringer av privat art som kan beskrives med begreper knyttet til våre fysiske sanser; å eksempelvis snakke med Gud i telefonen kan gjenfortelles som hva man *hørte* at Gud sa. 4- Erfaringer av privat art som ikke kan beskrives med ord knyttet til våre fysiske sanser, men må anvende analogier og metaforer; å eksempelvis beskrive en erfaring av Gud som en følelse av varmt, kjærlig lys. 5- Erfaringer som leder til sikkerhet om at noe religiøst eksisterer uten å involvere sanser; å eksempelvis være sikker på at en avdød slektning våker over en. Punkt 4 og 5 er erfaringer av mystisk art¹³⁴. Mange millioner mennesker har religiøse erfaringer som kan plasseres inn i typologien. En enorm gruppe utgjøres av de som erfarer hele livet som en sammenhengende religiøs opplevelse¹³⁵. Swinburne plasserer slike religiøse erfaringer i type 1.

Etter å ha etablert et omfattende begrepsapparat, som tillater omtale av *e₁₁*, så fokuserer Swinburne på å analysere hvorvidt *e₁₁* styrker *h*. Det første trinnet i analysen etablerer prinsipper for å styrke troverdigheten til religiøse erfaringer. Først etableres *prinsippet om godtroenhet*¹³⁶. Prinsippet begrunner tro på at egne erfaringer har rot i virkelighet. Dersom man ser en katt gå over veien, så er det normalt å mene at det faktisk gikk en katt over veien. Swinburne hevder tro på egen erfaring er et grunnleggende rasjonelt prinsipp. Religiøs erfaring vurderes vanligvis ikke som valid empiri. Swinburne argumenterer for at dette er ubegrunnet. Han poengterer at menneskets tolkning av erfaringer gir kunnskap om eksterne forhold, som oftest stemmer med virkeligheten. Denne evnen gjelder for alle erfaringer, også religiøse.

Prinsippet om godtroenhet kan i kombinasjon med et annet prinsipp, *rapporteringsprinsippet*, kaste lys over hvorvidt andres erfaringer kan styrke en *h*. Rapporteringsprinsippet hevder det er rasjonelt å tro en annens erfaring dersom ikke personen, eller omstendigheter, medfører tro på erfaringen som falsk. Et eksempel:

¹³⁴ (Ibid: 298-303)

¹³⁵ Hick siteres i denne forbindelse (Ibid: 302).

¹³⁶ Oversatt fra: *The principle of credulity* (Ibid: 303-310)

Kastor forteller Maja at han så en katt gå over veien. Maja ser ingen grunn til å tro at Kastor lyver eller har sett syner. Det er grunnleggende rasjonelt å tro at erfaringer springer ut av en virkelige hendelser. Maja bør derfor tro at Kastors erfaring var genuin, og at det faktisk gikk en katt over veien. Essensen er at andres erfaringer sannsynligvis er genuine dersom det ikke er grunn til å tro annerledes¹³⁷.

Swinburne hevder et subjekts kunnskap primært består av andres erfaringer, og sekundært av dets egne erfaringer. Det meste vi vet om verden bygger slik på tillit til andre. Det hevdes å være grunn til å tro andres epistemiske hypoteser fordi disse ofte er de mest sannsynlige rent induktivt. Det hevdes videre at religiøse erfaringer bør kunne utgjøre epistemologisk valid datamateriale. For å underbygge dette drøftes relevante problemstillinger av epistemologisk karakter¹³⁸. Swinburne ender opp med at en religiøs erfaring er valid dersom den ikke felles av følgende kriterier: 1- Tidligere erfaring med subjektet gir grunn til å tvile på dennes utsagn. 2- Det kan påvises at subjektet ikke er i stand til å erfare et fenomen av typen som beskrives. 3- En overveiende, og motstridende, mengde gyldige erfaringer gjør det usannsynlig at fenomenet ble erfart (for eksempel: Patrik ser Marthe kjøre forbi Torsdag kl.11.30. Samme dag og samme tid bevitner hundre studenter at Marthe holder foredrag. Balansen i erfaringsbasert materiale gjør det lite sannsynlig at Patrik faktisk så Marthe.). 4- Det erfarte kan ikke forventes dersom subjektets epistemiske hypotese er korrekt, men noe annet, mer plausibelt, kan forklare fenomenet¹³⁹.

Swinburne argumenterer for at punkt 3 og 4 ikke kan anvendes som kriterier mot religiøse erfaringer¹⁴⁰. Punkt 3 motargumenteres som følger: At Gud var et annet sted samtidig som den relevante erfaringen ble opplevd, er en poengløs innvending når Gud er omnipresent. Kriterium tre kan bare svekke troverdigheten til en erfaring av Gud, ved å bevise $\sim h$. Det foreligger intet slik bevis. Punkt 4 motargumenteres som følger: Gud forventes å vise seg til noen individer gjennom religiøse erfaringer. Hva som forårsaker erfaringen i subjektet er irrelevant så lenge personen opplever Gud.

Swinburne diskuterer Hutchinsons argument mot at religiøs erfaring er genuin. Dette argumentet påpeker at det finnes motstridende religiøse erfaringer. At religioner

¹³⁷ Oversatt fra *The principle of testimony* (Ibid: 322-324)

¹³⁸ For legitimering av *prinsippet om godtroenhet* se (Ibid: 303ff.)

¹³⁹ Swinburnes eksemplifiserer og utdyper (Ibid: 314-315)

¹⁴⁰ At erfaring er epistemologisk gyldig, dersom den ikke felles av pkt. 1-4, underbygges av C. Franks Davis (Ibid: 115-122).

tolker fenomen ulikt er, i følge Swinburne, ikke et argument mot at fenomenet ble erfart. Det hevdes at argumentet rettes mot tolkning, og ikke erfaring. Tolkningen med sterkest priorprobabilitet, er den mest plausible forklaringen på den religiøse erfaringen. Teismens priorprobabilitet gjør at den oftest utkonkurrerer andre religiøse forklaringer. De fleste religiøse erfaringer hevdes derfor å best forklares med h .

Avslutningsvis lades e_{11} med all valid religiøs erfaring som kan forklares med h . Det konkluderes med at $\sim h$ gir noe forventning om e_{11} . Priorprobabiliteten til e_{11} er derfor moderat. Videre hevdes det at e_{11} kan forventes gitt at h er korrekt.

Forventningsverdien, $P(e_{11}/h \& k)$, vurderes derfor som høy. Slik konkluderes det med at argumentet er et C-induktivt argument for guds eksistens. Det legges til at styrken til argumentet forutsetter at prinsippet om godtroenhet vurderes som korrekt¹⁴¹.

3.7 Konklusjonen i *The existence of God*

Swinburnes konkluderende kapitel gjenopptar metoden. Induktive prinsipper, samt kriterier for beregning av h/h_n sin essens/priorprobabilitet, er hovedtema. Det presiseres at h sin enkelhet medfører at denne har sterkere essensprobabilitet enn konkurrerende h_n . Det vektlegges også at det ondes problem leder til at et etterliv tilføyes h . Dette kompliserer h noe, men ikke drastisk¹⁴². Videre oppsummeres alle fenomen som argumentene starter fra. Slik danner e_{1-10} et samlet grunnlag for å vurdere h . For å vise utregningen oversiktlig fjernes premissene e_{1-10} fra k slik at k består av tautologisk kunnskap. $P(h/k)$ blir følgelig essensprobabiliteten til h . e lades med de fenomen e_{1-10} som C-induktive argumenter starter fra¹⁴³.

Swinburne viser hvordan de tre hovedkonkurrentene til h har lav forventningsverdi i relasjon til e , og/eller har lavere essensprobabilitet enn h . De tre h_n er: h_1 . Det eksisterer mange begrensede guder; h_2 . Universet startet fra en evig og uendelig tilstand (evig tett materie og/eller evige lovmessigheter); h_3 . Universet lar seg ikke forklare og har alltid vært slik det er¹⁴⁴. Når e ikke kan forventes gitt h_{1-3} får

¹⁴¹ Vurderingen uttrykkes i en ligning som, i prinsippet, sier at argumentet er C-induktivt (Ibid: 326).

¹⁴² (Ibid:328-336)

¹⁴³ Ondskapens eksistens (C-induktivt argument for $\sim h$) inkluderes. e_{11} inkluderes ikke (Ibid: 336-337).

¹⁴⁴ h_{1-3} vises svake ved å gjenoppta tidligere argumenter. Se kap. 3.6.1 og 3.6.2 av denne avhandlingen. Se også Swinburnes behandling (Ibid: 339-340).

h_{1-3} lav forventningsverdi. Argumenter fra e til h_{1-3} vurderes med lavere forklaringsverdi enn 0,5 og er følgelig ikke P-induktivte argumenter for $\sim h$.

Videre poengteres det at h har høy forventningsverdi og at dennes essensprobabilitet er sterk. Når h_{1-3} er svake, så medfører dette at essensprobabiliteten til e er svak. Swinburne inkluderer ikke argumentet fra religiøs erfaring i vurderingen av forklaringsverdien til h i relasjon til e . Dette fordi leseren selv må avgjøre argumentets styrke. Det skal legges til at det ansees som umulig å angi argumentenes styrke i nøyaktige tall. Derfor forblir en siste summering en omtrentlig og, i følge Swinburne, nøktern beregning av h . Vurderingen av h kan vises i teoremet¹⁴⁵:

$$P(h/e\&k) = \frac{P(e/h\&k) P(h/k)}{P(e/k)} = 0,5$$

Det hevdes altså at e gjør h like sannsynlig som ikke sannsynlig. Når e_{11} inkluderes vipper balansen over fra $P(h/e\&k) = 0,5$ til $P(h/e\&k) > 0,5$. Dette fordi argumentet fra e_{11} , uansett hvem som vurderer det, styrker h i noen grad. Hvor mye høyere $P(h/e\&k)$ er enn 0,5 skal altså leseren avgjøre. Det konkluderes uansett med at argumentene til sammen utgjør et valid P-induktivt argument for Guds eksistens.

¹⁴⁵ Det refereres til teoremets ledd, men det anvendes ikke konkret. Når det gjøres her, så er Swinburnes utregning, nøyaktig lik den som konkretiseres her. Teoremet er med for å illustrere induktive prinsipper, fra underkapitler 3.3-3.5 (Ibid: 340-342).

Kapitel 4: En metode inspirert av Ludvig Wittgensteins språkspillteori

I kapitlet tolkes prinsipper fra Wittgensteins språkspillteori. Disse inspirerer metoden som brukes videre i avhandlingen. Teorien vektlegger at ords betydning preges av målrettet ordbruk, samt den språklige sammenhengen ordbruken anvendes innenfor. Språkspillteorien ble lansert i *Philosophical Investigations*. Wittgenstein nekter for å fremsette sannheter som er gyldige utenfor dette verket. Denne innstillingen funderes i hans misstro til at utsagn kan være sannhetsbærende utenfor sin språklige sammenheng. Jeg tar innstillingen seriøst, og skal anse min metode som bestående av prinsipper med gyldighet innen avhandlingen, men ikke nødvendigvis utenfor.

I første underkapitel, behandles Wittgensteins skifte av filosofisyn, fra det logisk analytiske, til det terapeutiske. Kritikken han retter mot sin tidligere tradisjon, danner bakgrunn for mitt tolkningsperspektiv. Wittgensteins kritiske standpunkt, følges videre inn i neste underkapitel. Dette behandler hvordan endringen av standpunkt, konkret, kommer til uttrykk i *Philosophical Investigations*. I et tredje underkapitel, tolkes prinsipper fra språkspillteorien. Jeg beskriver min metode, og hvordan denne skal anvendes, i underkapitlet etter dette. I et siste underkapitel, inntar jeg det metodiske perspektivet for å betrakte denne avhandlingen selvrefleksivt.

Jeg må presisere at *Philosophical Investigations* er en omdiskutert bok. Min forståelse av Wittgenstein er, så vidt jeg vet, ikke i konflikt med dominerende tolkningstradisjoner. Jeg trekker på artikler, som behandler tolkning av Wittgenstein, for å gjøre mitt perspektiv så bevisst problematikk, og så lite kontroversielt, som mulig. Det henvises til disse underveis. Det må tilføyes at prinsippene jeg tolker, og anvender, er de jeg synes uttrykkes rimelig tydelig.

4.1 Wittgenstein som kritiker av sin egen fagtradisjon

I underkapitlet argumenteres det for et tolkningsperspektiv som forstår *Philosophical Investigations* som et uttrykk for Wittgensteins kritikk mot logisk positivisme¹⁴⁶.

Wittgenstein lanserte sin kjente bok, *Tractatus Logico-Philosophicus*, i 1921¹⁴⁷. Han var i perioden student av *Bertrand Russell*, som ansees for å være blant grunnleggerne

¹⁴⁶ *Philosophical Investigations* forkortes PI videre i teksten.

¹⁴⁷ *Tractatus Logico-Philosophicus* forkortes TLP videre i teksten. Versjonen som benyttes er den reviderte oversettelsen publisert i 1974. Benyttet eksemplar ble trykket i 2008. Oversettelsen er foretatt av *D.F Pears* og *B.F. McGuinness* og inkluderer forord av *Bertrand Russell* (Wittgenstein 1921).

av den logisk analytiske filosofien. Verket synes tydelig inspirert av Russells tankesett og er umisskjennlig logisk analytisk¹⁴⁸. Wienerkretsen, en gruppe filosofer kreditert for sin utvikling av den logiske positivismen, ble sterkt preget av filosofien i TLP. Men i årene som fulgte, endret Wittgenstein filosofisyn radikalt. Da i direkte opposisjon mot gruppens logiske positivisme. Kommunikasjonen mellom Wittgenstein og wienerkretsen skal i det hele tatt ha vært konfliktfylt etter dette¹⁴⁹. I sin opposisjon, løsrives ikke Wittgenstein helt fra sin logisk analytiske fortid. I PI, utgitt i 1953, da etter hans bortgang, synes et tosidig preg; det logisk analytiske tankesettet fra TLP, og; det opposisjonelle standpunktet tilknyttet det kritiske perspektivet. *Niklas Forsberg* beskriver prosjektet i PI som at Wittgenstein står med sin en fot i den analytiske filosofitradisjonen, og sparker på den med sin andre¹⁵⁰. Tolkningen, som foretas her, skal være bevisst at PI preges av denne dobbeltheten¹⁵¹.

I PI insisterer Wittgenstein på at filosofiens mål er å rydde opp i misforståelser for å tydeliggjøre og løse problem. Han anser altså filosofi for å være en terapeutisk syssel. Det terapeutiske perspektivet bunner antagelig i hans misstro til universelle sannheter. Wittgenstein mener nemlig at et utsagns sannhet *alltid* styres av den språklige sammenhengen det er del av. Slik finnes ikke en universell sannhet, men like mange sannheter som det finnes språklige sammenhenger. Den terapeutiske innstillingen vil, i tråd med dette, avklare hva utsagn betyr i lys av språklige sammenhengers interne sannheter. Fra denne grunntanken, retter Wittgenstein kritikk mot de som hevder å ha tilgang til det universelt gyldige¹⁵². logisk positivisme kritiseres da spesielt¹⁵³. PI kan tolkes i lys av dette kritiske perspektivet.

Tolkningen av PI utføres med to punkter i bevisstheten: 1. Wittgensteins endring av filosofisyn, medfører ikke totalt fravær av den logisk analytiske

¹⁴⁸ (Irvine 2003)

¹⁴⁹ (Pichler 2009)

¹⁵⁰ (Ibid.)

¹⁵¹ Særlig to påvirkninger av logisk analyse gjennomsyrrer verket: Språkets sentrale stilling og bokens systematiske oppbygning (Wittgenstein 1953).

¹⁵² *Richard Sørli* har skrevet om dette, og jeg er enig med hans tolkning av §90, 109, 110, 111, 128 og 133 (Ibid.). For beskrivelsen av Wittgensteins terapeutiske filosofisyn se (Sørli 2009, Forsberg 2009). Forordet i PI, forfattet av Wittgenstein selv, omtaler også det terapeutiske filosofisynet (Wittgenstein 1953: 3-4)

¹⁵³ En kritikk av denne typen er å finne i § 133 (Wittgenstein 1953). En gjennomgang av kritikken kan også leses i (Smart 1957).

tradisjonen, men resulterer i at PI preges av dobbelthet. 2. Det primære målet i PI er å fremvise en terapeutisk filosofi som tar avstand fra sannhetsmonopolisering.

4.2 Hvordan Wittgensteins endring av filosofisyn preger PI

PI er Wittgensteins forsøk på å samle tanker han har gjort seg, over en periode på seksten år. Han omtaler selv verket som et album over ideer, og legger til at bokens betraktninger er springende og lite oversiktlig strukturert¹⁵⁴. I tillegg, medfører det terapeutiske filosofisynet at boken består av dialoger som fremmer mange sannheter fremfor en enkelt. Verket fremstår, kort sagt, som utilgjengelig. Wittgenstein anså antagelig metoden i PI som sitt fremste bidrag til filosofien¹⁵⁵. Det må anvendes en god porsjon krefter for å ekstrahere, tolke og forstå teorien ut fra PI sin fremstilling¹⁵⁶.

PI er uten kapitler og kan gi inntrykk av å flakke mellom ulike tema. Nærmere studie avslører allikevel en underliggende struktur der refleksjoner bygger på tidlige poenger i et logisk mønster. Verket er organisert i 693 seksjoner som følger dette mønstret. Denne grunnstrukturen minner om oppbygningen av TLP og viser at dobbeltheten, omtalt i forrige underkapittel, preger PI.

Litteraturvitenskapens prinsipper kan anvendes for å belyse hvordan det terapeutiske filosofisynet preger PI. Da ved å skille Den *reelle forfatteren* kan fra *implisert(e) forfatter(e)*. Den reelle forfatteren betegner den historiske Wittgenstein som skrev TLP og PI, som ble født i 1889, og som døde i 1951. Impliserte forfattere betegner forfatterstemmene som opptrer i en tekst, og som er ulike de som opptrer i andre skrifter av samme forfatter¹⁵⁷. Wittgensteins skifte av filosofisyn skiller Fi i PI radikalt fra tidligere Fi. I tillegg mangedobles deres antall.

Verkets formuleringer er til dels muntlige i formen, til dels ikke. Ofte, taler en Fi til leseren direkte. Og ofte, kommenterer de mange Fi hverandres utsagn. Periodevis, virker det som om den dialogiske strukturen er helt fraværende. Leseren

¹⁵⁴ Wittgenstein skriver i forordet at han ikke lykkes med å fremstille tankene slik han ønsket (Wittgenstein 1953).

¹⁵⁵ (Forsberg 2009). Det skal nevnes at § 89-133 normalt sett anses for å utgjøre Wittgensteins metodekapittel, men at boken ikke er oppdelt i kapitler. Jeg heller mer mot at metoden uttrykkes i § 1-200, men også mer indirekte, når den anvendes gjennomgående (Wittgenstein 1953).

¹⁵⁶ I kommende avsnitt beskrives generelle, og tydelige, trekk i boken som helhet. Det er derfor ikke presise referanser til seksjoner.

¹⁵⁷ Skillet er en forenklet variant av skillene Alois Pichler opererer med (Pichler 2009). *Reell forfatter* vil heretter forkortes - Fr og *implisert(e) forfatter(e)* – Fi.

av PI må konstant stille seg spørrende til hvilken Fi som opptrer, for å følge resonnementene. I blant er dette umulig å vite med sikkerhet. I tilfeller der PI går i dialog med leseren, så synes ofte tendenser til at boken vil endre leserens standpunkt. Det samme synes i dialoger mellom ulike Fi der en, eller flere, endrer oppfatning grunnet ordvekslingen. Wittgensteins syn på sannhet kan forklare noe av dette fokuset på endring av oppfatning. Men hans terapeutiske perspektiv kan også ha betydning. At Fi endrer mening, kan uttrykke perspektivets mål om å oppklare missoppfatninger.

De mange Fi i boken er svært annerledes enn de Fi som Fr har gitt stemme tidligere. Forskjellen fremkommer, blant annet, når Fi i PI kritiserer Fi i TLP¹⁵⁸. Distansen har medført at det ofte skilles mellom den eldre/senere Wittgenstein (da primært Fi i PI) og Den yngre/tidlige Wittgenstein (da primært de mange Fi i TLP). Differansen, uttrykket i dette skillet, gjør det mulig å studere PI separert fra andre utgivelser. Dette er kanskje nødvendig for å forstå PI på verkets egne premisser¹⁵⁹.

4.3 Prinsipper i *PI* som inspirerer min metode

I dette underkapitlet, beskrives språkspillteorien som en teori om hva språk er, og hvordan det virker. Det neste underkapitlet, utviklingen av metoden, beskriver hvordan denne forståelsen kan brukes til å analysere et ords betydning. Jeg har valgt ut prinsipper som; er relevante for utviklingen av min metode; er mulige å forstå med rimelig sikkerhet; til sammen danner en helhetlig teori som gir mening i lys av mitt tolkningsperspektiv. Eksempler illustrerer min forståelse underveis.

En avgrenset språklig sammenheng betegnes heretter som *språkspill*¹⁶⁰. Et språkspill defineres av sine regler. *Regler* er etablerte sannheter i språkspillet som styrer de bruksområder og funksjoner ord kan ha, og slik hva ord betyr når de anvendes. Når reglene alltid styrer hva ord betyr, angir de også hva som er akseptert ordbruk¹⁶¹. For å illustrere hvordan ords betydning endres ved å inngå i ulike språkspill: Dersom Martin utbryter ”Herre Gud” i en kirke, så vil antagelig menigheten forstå utbruddet som rettet mot den Gud de har felles. Dersom Martin får

¹⁵⁸ Et eks. er å finne i §23 (Ibid.).

¹⁵⁹ (Pichler 2009)

¹⁶⁰ Se § 1-7 for Wittgensteins behandling av ”Language game” (Wittgenstein 1953).

¹⁶¹ At utenforstående kan avdekke regler i språkspill, og eventuelle regelbrudd, synes mulig i følge PI. Se §30, 53-54, samt et eks. i § 33. Spillere kjenner ikke nødvendigvis alle reglene de følger, men regelmessighet kan kanskje sees utenfra. Se §82 for problemstillingen.

vite at bilen hans er blitt stjålet, og kommer med det samme utbruddet foran sin samboer, så vil hun antagelig oppfatte utbruddet som et uttrykk for fortvilelse. Kanskje på linje med ”ååå nei!”. Ordet Gud refererer til den kristne Guden i en sammenheng, og uttrykker frustrasjon i en annen. Dette er fordi ordet inngår i ulike språkspill. Hva ordet betyr i menighetens språkspill, avhenger av reglene for bruk av ordet. En regel i kirkerommet er at Gud refererer til den kristne Guden. For å forstå hva ord betyr i et språkspill, så må språkspillet regler, og disses virkning på ordets betydning, være forstått. I tilfeller der reglene ikke begripes, så oppstår misforståelser.

Hva ord betyr i språkspillet påvirkes også av *ordbrukens mål*¹⁶². Et eksempel kan belyse hvordan målet er avgjørende: Settingen er et julebord. Dersom ordet nisse benyttes i setningen ”Hva ønsker du deg av nissen i år Martin?”, så er kanskje målet å få et tips til presentkjøp. Nissen blir en som bringer ønsker i oppfyllelse. Dersom ordet nisse benyttes i setningen ”Du er en nisse Martin!”, så kan målet være å søre, eller kanskje å understreke hans gavmildhet? Ordet nisse refererer slik til en som Martin skal sammenligne seg med. Ordet anvendes innad samme språkspill, men får ulik betydning i de to tilfellene. Dette fordi målet med ordbruken er ulik.

Et viktig prinsipp omtales av Wittgenstein som *name*¹⁶³. Å skille navnsiden fra ordsiden kan gjøre prinsippet tydelig. Alle ord har en navnside. Et *ord* får betydning som følge av å brukes målrettet innad et språkspill. Fjernes all betydning som følger av språkspillet og målrettetheten, så gjenstår kun navnet. Et eksempel kan illustrere: Martin lærer sin toåring, Kastor, å snakke. På en gård ser de en sau og Kastor spør ”Hva er det?”. Martin peker på sauene og sier ”Det er en sau”. Sauene er nå gitt et navn. Samme kveld springer Kastor rundt i huset å breker. Martin spør ”hva gjør du?” og Kastor svarer ”jeg er en sau”. I Martins hode dukker deres felles referanse opp; sauene de observerte tidligere samme dag. I et språkspill som anvender navn, er forbindelsen mellom navnet og referert objekt direkte assosiativ. Dette fordi et mentalt bilde av den/det som bærer navnet, oppstår når navnet ytres. Navnet er slik en uforstyrret referanse til det som nevnes. Navn brukes sjeldent i avanserte språkspill¹⁶⁴.

¹⁶² Når det kommer til å avklare mål med ordbruk, så listes det opp noen eks. i § 23. Å avdekke mål synes vesentlig for å gripe ords betydning. Se eks. §30 (Ibid.).

¹⁶³ Oversettelsen som benyttes videre er *navn*.

¹⁶⁴ § 43 forklarer gjennom å avklare forskjellen i ord og i navn. Eks. på navngiving finnes i § 15. Språkspill som kun anvender navn kalles primitive. §2 gir et eks. (Ibid.).

For at et ord skal ha mening, så må dets navnside representere noe. Wittgenstein kaller en slik representant for *paradigme*. Med paradigme forstås den/det som bærer navnet. I eksemplet, er den konkrete sau, som Kastor og Martin observerer, paradigmet til navnet sau. Et paradigme kan være hypotetisk, når det er mulig å beskrive noe abstrakt¹⁶⁵. Definisjoner forstås som bruk av ord for å beskrive et paradigme, og kan betraktes som forberedelse til videre ordbruk i språkspillet¹⁶⁶.

Et paradigme kan defineres av sine *funksjoner*. Wittgensteins eksempel, der maskin benyttes, kan illustrere: "The machine is a symbol of its own operation"¹⁶⁷. Det enkelte språkspill defineres også av funksjoner, men da i form av sitt regelsett. Språkspill har slik også paradigmer, og i mange tilfeller navn som refererer til disse. I PI, poengteres det at man kan knytte et paradigme til navnet sjakk uten å forstå spillet¹⁶⁸. Martin kan på samme vis, observere en juridisk samtale og knytte et paradigme til språkspillet med navnet juss. Dette tross i at han ikke kjenner regelverket godt nok til å delta i en avansert juridisk samtale.

I PI, skilles det mellom *normal* og *abnormal* ordbruk. Normalitet betegner samsvar mellom hva ordbruk betyr i språkspillet, og det *mentale bildet* som dukker opp i spillerens hode. Abnormalitet betegner manglende samsvar¹⁶⁹. Abnormalitet inntreffer ved brudd på det Wittgenstein kaller språkspillets *skikk*. Et språkspills skikk er det regelsettet som ordbruken må overholde, for å få normal betydning i språkspillet¹⁷⁰. Et eksempel: Språkspillets setting er en kaffebar. Martin, har lyst på en melkefri kaffe. Men, han tror ordet for dette er cappuccino. Han sier derfor "En

¹⁶⁵ § 57 kan tolkes på flere måter, men dilemmaet som skisseres, nemlig at ords mening opphører å eksistere dersom paradigmet utryddes og glemmes, er interessant. Paragrafen muliggjør at ideer uten konkrete representanter, eksempelvis en rett linje, kan være abstrakte paradigmer. I § 95 får tanken et mer presist uttrykk når Wittgenstein poengterer at: "One can think what is not the case.". Videre, så kan § 139-141 peke i samme retning, dog mer indirekte (Ibid.).

¹⁶⁶ I § 49 tolkes til at en definisjon er ordbruk som beskriver et paradigme (Ibid.).

¹⁶⁷ Eks. er fra § 193. Tolkningen forstår eks. i sammenheng med § 190-196 (Ibid.). At et ord er sammensatt av andre ord, som tilsvarende egenskaper, finnes igjen, i en annen form, i TLP. Her blir analyse ansett for å være en slags oppdeling av sammensatte begreper. Målet er å nå ned til grunnbegreper som i verket kalles *atomer/simples*. Et sammensatt ord kan slik forstås som en *molekylær/kompleks* struktur (Wittgenstein 1921). Teorien er fra TLP, og er en digresjon som fremviser dobbeltheten i PI.

¹⁶⁸ For sjakk eksemplet se §197 (Wittgenstein 1953).

¹⁶⁹ § 139-142 behandler normalitet og abnormalitet (Ibid.).

¹⁷⁰ § 199 omtaler custom (Ibid.). Custom kunne vært oversatt til vane eller tradisjon. For å unngå en innsnevring, så betegner *skikk* meningsinnholdet i alle tre ord.

cappuccino takk”. I følge språkspilletts skikk, betyr ytringen at han vil ha en kaffe med melkeskum. Når kaffekokken overholder skikken, så får Martin en kaffe han ikke ønsket seg. Martins mentale bilde av cappuccino samsvarer ikke med ordets normale betydning. Når han ikke forstår det regelsettet som avgjør hva bestillingen betyr, så mestrer han ikke språkspilletts skikk, og hans ordbruk blir derfor abnormal.

Et mentalt bilde må ikke forveksles med paradigme. Paradigmet er den/det som bærer navnet, mens et mentalt bilde dannes ut fra ordbruk. For å klargjøre: Kastor hører en sosiolog på radioen utale at ”Vi mennesker er sauer.”. Sosiologen bruker ordet for å fremkalle et mentalt bilde av ”flokkmentalitet”. Kastor tror uttalelsen viser til paradigmet sau. Det blir slik den konkrete sauen, fra gårdsbesøket, som dukker opp i Kastors hode. Ordet sau forstås slik som et navn og ikke som et ord.

Wittgenstein anser språkspill for å definere sine egne regler, og med det, de sannheter som kan oppkomme innad dets rammer. Reglene kan slik sies å danne premisser for hva som er gyldig i et språkspill. Wittgensteins innstilling medfører at selve språkspillteorien forstås som oppkonstruert i PI. Når Wittgenstein analyserer enkeltord, så ser han derfor sine resultater som gyldige innenfor det regelverk som utgjør språkspillteorien. For Wittgenstein blir det viktig å være tydelig på hvilke regler han bygger teorien på, og hvilke mål han retter ordbruken mot. Dette medfører at språkspillteorien innebærer en *selvrefleksiv* holdning¹⁷¹.

Et aspekt ved språkspillteorien må nevnes før prinsippene felles inn i min metode. Wittgenstein anvender spill som metafor på språk. Spill kan kritiseres for å ikke være adekvat, når det foreligger tydelige ulikheter mellom språk og spill¹⁷². En forskjell er at språkspills regler kan dannes underveis. Dette er eksempelvis ikke tilfellet i sjakk. Wittgenstein synes bevisst dette, og poengterer at statiske regelsett

¹⁷¹ §204 tolkes til at nye språkspill kan konstrueres (Wittgenstein 1953). Den selvrefleksive holdningen gjennomsyer hele verket og tar f.eks. form som spørsmål som Fi stiller seg selv om sine intensjoner (Wittgenstein 1953). Om den selvrefleksive holdningen til Wittgenstein se (Forsberg 2009).

¹⁷² Wittgensteins elev Rhees, har kritisert spillallegorien for å ikke være adekvat. Kritikken går primært på to aspekter: Spill inkluderer ikke utvikling av ords innhold underveis i spillet; og spill kan ikke beskrive dybden en samtale får over tid. Se (Hertzberg 2009). I §13 poengteres det vel å merke at nye språkspill genereres ut av eksisterende spill (Wittgenstein 1953). Dette kan implisere at et nytt spill kan være en spesialisert variant av spillet det genereres fra. I så fall, innebærer dette konstruksjon av nye regler og slik nytt innhold i ordene som anvendes.

sjeldent forekommer¹⁷³. En annen svakhet ved metaforen synes når språkspill deler regler, med andre språkspill, på en annen måte enn faktiske spill. Sammenlignes eksempelvis poker og fotball, så er spillereglene distinkt forskjellige. Forskjellene er tydeligere enn de som synes mellom ulike språk. Derfor bør, som Wittgenstein selv poengterer, overgangene mellom språkspill forstås som vage skiller med overlappende regelsett. I PI, benyttes *familielikhhet* for å markere dette¹⁷⁴.

4.4 Bruk av prinsippene for å realisere avhandlingens mål

Nå er min forståelse av noen prinsipper fra PI behandlet. Til sammen danner de en helhetlig teori om språk, kompatibel med mitt tolkningsperspektiv. I dette underkapitlet, inspirerer teorien utviklingen av min metode. Metoden utvikles for å analysere hva ordet Gud betyr i to ulike språkspill; Språkspillet i boken *The Existence of God*, og språkspillet som utgjøres av den religionsfilosofiske disiplin.

Men først skal en kort digresjon innlede det hele. Digresjonen springer naturlig frem fra kontaktflaten mellom Wittgenstein og Swinburne. Kritikken i PI rettes mot enhver som hevder å ha tilgang til universell sannhet. Kritikken kan ramme Swinburnes prosjekt når han defineres som logisk analytisk evidensialist. Tematikken er interessant, men ikke relevant for avhandlingen. PI benyttes utelukkende for å utvikle min analyse, og skal ikke drøftes opp mot Swinburnes metodiske standpunkt.

Min metode avdekker *regler* i språkspillene som analyseres. Altså alle etablerte sannheter som påvirker hva ordbruk om Gud betyr i spillet. Metoden avdekker også målene ordbruken rettes mot. Min forståelse av hva Gud betyr, dannes slik på bakgrunn av det analyserte språkspillet regler, og målet ordbruken rettes mot.

At Gud ikke har et konkret paradigme, får følger. Når det ikke foreligger muligheter for en uforstyrret referanse til Gud, så kan heller ikke navn anvendes i språkspillene. Det nærmeste en kommer navngiving er definisjoner. Men, definisjoner bruker ord for å beskrive det hypotetiske paradigmet Gud, og *er* ikke Gud. Metoden skal allikevel skille mellom navn og ord, men da på et prinsipielt nivå. Dette fordi skillet ikke kan utelates dersom metoden skal reflektere en helhetlig teori.

¹⁷³ Se § 83-88 for endringer av spilleregler (Ibid).

¹⁷⁴ Tolkningen av Wittgensteins utgreiing av grenser mellom spill er på basis av § 65-71. Spesifikt om familielikhhet finnes i § 67 (Ibid.). I denne avhandlingen anvendes to ord som begge refererer til konseptet: *Slektskap* og *familielikhhet*.

En definisjon kan beskrive funksjonene til det hypotetiske paradigmet Gud. Jeg har anvendt ordet *kvaliteter*, tidligere i avhandlingen. Da som referanse til det som beskriver hva/hvordan Gud er. Mange av Guds kvaliteter kan sies å være funksjonelle. De beskriver, i hvert fall, Guds muligheter til handling. Eksempelvis, medfører omnipotens at Gud kan gjøre absolutt alt. Det kan diskuteres om definisjoner av Gud, kun består av funksjonelle kvaliteter. Wittgensteins mening om dette, i PI, fremstår som uklar for meg. Jeg tillater meg derfor å være pragmatisk. Definisjoner skal forstås som beskrivelser av Guds hypotetiske paradigme som viser til; en komposisjon av kvaliteter som, til sammen, beskriver hva/hvordan Gud blir trodd å være. Alle definisjoner av Gud, også de jeg fremsetter, skal forstås som beskrivelser av denne komposisjonen. Eksistens skal, vel å merke, ikke oppfattes som en kvalitet. Eksistens skal anses for å påpeke *at* Gud er, og ikke hva/hvordan Gud er. Dette fordi Kants innvending mot Descartes skal tas til følge. Når Gud defineres av kvaliteter, så blir det avgjørende å følge ordbruk som uttrykker hva disse betyr i språkspillet.

Min analyse tilstreber å beskrive språkspills skikk for ordet Gud. Nå forstår jeg skikken som det sett av regler som styrer hva ordbruk om Gud betyr. Det er lite trolig at jeg finner alle slike regler. En fullstendig skikk vil derfor ikke beskrives. Ordbruk kan allikevel vurderes abnormal dersom den bryter de regler som foreligger.

Den selvrefleksive holdningen skal inkluderes i metoden. Jeg forstår min metode som definert av reglene som beskrives i dette kapitlet. Dette fører til at analysens resultater er valide innenfor denne avhandlingen, og ikke nødvendigvis utenfor. Wittgenstein hevder all analyse karakteriseres av dette mønsteret, så prinsippet svekker ikke metoden rent vitenskaplig¹⁷⁵. Sagt enklere, så anser jeg min metode for å være et språkspill, konstruert for å analysere andre språkspill. I neste underkapitel behandles dette mer utførlig.

Nå skal den konkrete bruken av metoden behandles. Bruken rettes mot å realisere avhandlingens to mål. Først behandles metodisk realisering av det primære målet. Det primære målet er å avklare om: *Swinburnes argument forutsetter at Gud tillegges kvaliteter som, normalt sett, ikke aksepteres av religionsfilosofer*. Hvilke kvaliteter som tillegges Gud i *The Existence of God*, og i den religionsfilosofiske disiplin, skal avklares for å realisere målet.

¹⁷⁵ § 383 og 493 tolkes i dette forholdet. Sistnevnte seksjon vil vise at konflikter mellom ulike vitenskaper bunner i manglende forståelse av motpartens språk (Ibid.).

Først skal Gud i *The existence of God* analyseres. Boken skal forstås som et språkspill¹⁷⁶. I avhandlingens kapitel tre, ble regler i dette spillet beskrevet. Eksempelvis, er prinsippene som uttrykkes i Bayes teorem regler i mikrospeillet. Det samlede sett av regler, som Swinburne etablerer, utgjør mikrospeillets skikk. Målene, som Swinburnes ordbruk rettes mot, avklares også. All ordbruk om Gud blir tolket i lys av skikken og målene i mikrospeillet. En dekkende beskrivelse av hva ordet Gud betyr i mikrospeillet, lister opp alle kvaliteter som tillegges ved ordbruk. Denne listen blir min definisjon av mikrospeillets Gud.

Min definisjon av mikrospeillets Gud, sammenliknes med Gud i den religionsfilosofiske kontekst Swinburne er del av. Altså den religionsfilosofiske disiplin, beskrevet i kapitel to¹⁷⁷. Makrospeillets Gud må derfor også defineres. I kapitel seks, fremsettes betraktninger på bakgrunn av min forståelse av disiplinen. Betraktningene ender med å foreslå en regel. Denne kan forventes å legge føringer for hvilke kvaliteter ordbruk om Gud kan trekke på for å vurderes normal i makrospeillet. Videre skal to utvalgte religionsfilosofiske bidrag analyseres. Analysen av bidragene følger samme struktur som ved analysen av mikrospeillets Gud. Kvaliteter som tillegges i bidragene, danner utgangspunkt for å foreslå en definisjon av makrospeillets normale Gud. Definisjonen er vid. Dette fordi den angir standarden for hvilke kvaliteter ordbruk om Gud kan trekke på, for å være *normal*. Defineres mikrospeillets Gud av kvaliteter som ikke overholder standarden, så finnes det ordbruk i mikrospeillet som er *abnormal* i makrospeillet. Forutsetter Swinburnes argument slik abnormal ordbruk, så antyder dette at aksepten for argumentet svekkes. Slik kan metoden brukes for å realisere det primære målet.

Det sekundære målet er å avklare om: *Swinburnes argument forutsetter at Gud tillegges kvaliteter, som bryter argumentets bærende prinsipper*. Når Swinburne definerer Gud, presiserer han at “I use ‘God’ as the name of the person picked out by this description.”¹⁷⁸. Jeg forstår dette som at ordbruk ikke kan trekke på kvaliteter utover de som beskrives i Swinburnes definisjon. At dette vektlegges er forståelig. Gud i *h*; *Gud eksisterer*, er Gud per definisjon. Dersom ordbruk trekker på ikkedefinerte kvaliteter, så inkluderes ikke dette i *h* ved utregning av konklusjonen. Sitatet skal

¹⁷⁶ Dette vil heretter omtales som mikrospeillet.

¹⁷⁷ Denne vil heretter omtales som makrospeillet.

¹⁷⁸ (Swinburne 1979: 7)

forstås som en regel i mikrospeillet. Ordbruk som trekker på ikkedefinerte kvaliteter, byter regelen, og vurderes abnormal. Finnes slik abnormalitet, så skal den studeres for å avklare hvilke kvaliteter det trekkes på. Kvalitetene blir del av min definisjon av mikrospeillets Gud, når denne inkluderer alle tillagte kvaliteter.

Når Swinburne kalkulerer forklaringsverdien til *h*, så er hans definisjon av Gud avgjørende for resultatet. For å realisere det sekundære målet, skal min definisjon av mikrospeillets Gud, settes inn i teoremet. Den erstatter altså den originale definisjonen av Gud i *h*. Det skal undersøkes hvilke følger dette får. Da på bakgrunn av mikrospeillets skikk. Medfører byttet at Swinburnes konklusjon endres, så forutsetter argumentet ordbruk som blir abnormal ved å trekke på ikkedefinerte kvaliteter. Slik brukes metoden til å realisere avhandlingens sekundære mål.

Min metode skiller seg fra Wittgensteins analyse på enkelte punkter. I PI analyseres enkeltord ved å sette dem inn i mange språkspill. Da helst språkspill med hverdagskarakter. Han avdekker slik en bred variasjon i hva ord kan bety¹⁷⁹. Jeg analyserer hva ordet Gud betyr i kun to språkspill, mikrospeillet og makrospeillet. Det er også tekster jeg analyserer, og ikke situasjoner der ordbruk er del av dagligspråket.

Jeg fokuserer ikke på enkeltytringer i like høy grad som Wittgenstein. Metoden brukes til å, mer generelt, *lese analytisk*. Dette fordi språkspillene jeg analyserer er et fåtall tekster, og ikke mange ulike hverdagssituasjoner, som Wittgenstein er opptatt av. Når det foretas et nærstudium av en tekst, så kan mye av dennes skikk avklares. Dette gjør det mulig å ekstrahere betydning fra mer generell, målrettet ordbruk. Sagt annerledes, så blir den generelle ordbrukens betydning klarere jo bedre spillets skikk er forstått. Analytisk lesning kan eksempelvis, ut fra generell forståelse av mikrospeillets skikk og mål, hevde at Swinburnes ordbruk tillegger Gud å være rasjonell. Dette fordi regler i Swinburnes personforklaring tillater han å forklare Guds intensjoner med at Gud er totalt rasjonell og perfekt god.

4.5 Selvrefleksive betraktninger fra mitt metodiske perspektiv

Ved å betrakte avhandlingen gjennom et filter av språkspillteoriens prinsipper, så kan forutsetninger for analysen fremstå klart. Forstått som et språkspill, er hele mitt prosjekt en konstruksjon av regler. Disse reglene består av alle de sannheter jeg har etablert. Eksempelvis, kategorioppdelingen i kapitel to, min definisjon av

¹⁷⁹ Wittgensteins bruk av metode finnes i eks. § 155ff. der lesning analyseres (Ibid.).

religionsfilosofi, og mine analytiske prinsipper. Samlet sett, danner reglene skikken for min analytiske ordbruk. Denne skikken vil styre alle analytiske manøvre og er, slik sett, helt avgjørende for avhandlingens resultat.

Men hvilke subjektive faktorer har påvirket konstruksjonen av de regler som utgjør denne skikken? Min agnostisisme, og min kritiske innstilling til personalisme, har antagelig hatt betydning. Slike standpunkt påvirker all min forståelse, og slik min oppfattelse av eksempelvis, hva religionsfilosofi er, hvilke aktører som definerer denne disiplinen, og hvordan Swinburne passer inn i denne helheten. Det var på bakgrunn av slike oppfatninger at avhandlingens problemstilling ble dannet, og dens mål ble satt. Og for å nå mine mål, definerte jeg kategorier, tolket Wittgensteins teori, utviklet analysen, og etablerte en rekke regler. Alle sammen blir avgjørende for mine analytiske manøvre. Sett slik, inneholder alle mine regler et subjektivt element.

Jeg har tolket den religionsfilosofiske tradisjonen, Swinburne, og Wittgenstein. Og i kapitel seks, skal jeg tolke flere tekster. Mine mål og regler har påvirket, og vil påvirke, all tolkning. Og gjennom denne tolkningen, etableres nye regler i avhandlingen. Når jeg eksempelvis tolket den religionsfilosofiske disiplin, så ble det etablert nye sannheter på løpende bånd; Augustin har enorm betydning, syttenhundretallets skeptisisme svekket religionsfilosofiens aktualitet, den liberale fase inntreffer på slutten av femtitallet, og så videre. Etableringen av slike sannheter danner regler som, i ulik grad, vil påvirke mine analytiske manøvre, og slik deres resultater. Tolkningen av Wittgenstein er spesielt viktig når spesifikke regler, for min analyse, ble generert ut av denne. Nå mener jeg at tolkningen ikke er kontroversiell, men min bruk av den kan kanskje diskuteres. Det skal poengteres at reglene i min analyse ikke *er* Wittgensteins prinsipper. Prinsippene har kun *inspirert* utviklingen av det regelsett som utgjør analytisk lesning.

Alle regler og mål vil påvirke min analyse av Swinburne, og slik min definisjon av Gud i *The Existence of God*. Det samme vil gjelde min definisjon av makrospillet Gud. Når mine mål skal realiseres, så er disse definisjonene avgjørende. Resultatene vil hvile, med hele sin tyngde, på mitt fundament av regler, hele min skikk for analytisk ordbruk. Nå kan det hevdes at analysens resultater bare blir *gyldige* innenfor avhandlingen. Men dette utelukker ikke at de får *verdi* utenfor. Jeg tror resultatene kan få verdi for alle som aksepterer mine skikk. Jeg har derfor etterstrebet å etablere regler, som de fleste kan anse for å være holdbare. Men det forblir opp til den enkelte å vurdere om disse reglene er fornuftige nok, til at resultatene har verdi.

Kapitel 5: *Analysen av Gud i The Existence of God*

I kapitlet brukes analytisk lesning til å avklare hvilke kvaliteter som tillegges Gud i mikrosпилlet. Analysen trekker på avhandlingens tredje kapitel. Her behandlet jeg reglene, som samlet utgjør skikken for ordbruk om Gud i mikrosпилlet. Betydningen til kvaliteter, som Swinburne definerer, kan beskrives med rimelig tydelighet. Det er eventuelle kvaliteter, som ikke inkluderes i definisjonen, som er utfordrende å avklare. Mikrosпилlets ordbruk om Gud i må tilsvare Swinburnes definisjon av Gud, for å vurderes normal. Regelen som befester dette, ble behandlet i forrige kapitel. Min analyse fokuserer på ordbruk som bryter denne regelen. Dette fordi slike brudd trekker på kvaliteter som ikke inkluderes når Swinburne konkluderer sitt argument. Slike kvaliteter, skal inkluderes i min definisjon av mikrosпилlets Gud. Det skal tilføyes at alle kvaliteter, som tillegges Gud, antagelig ikke blir avdekket.

Min analyse deles inn i tre ledd, etter ordbrukens mål. Leddene tilsvare underkapitler. Swinburnes tre mål er å; beskrive Guds hypotetiske paradigme i definisjonen; legitimere sin forklaringsmodell; styrke forklaringsverdien til hypotesen. Første ledd avklarer hvilke kvaliteter Gud tillegges i definisjonen, og hva disse kvalitetene betyr. Andre og tredje ledd gransker om ordbruk tilegger Gud betydning som ikke er del av definisjonene. Slik ordbruk vurderes abnormal. Min definisjon av mikrosпилlets Gud, fremsettes i underkapitlet etter dette. Avhandlingens sekundære mål realiseres i et siste underkapitel. Målet realiseres ved å erstatte den originale definisjonen av Gud i hypotesen, med min definisjon, for så å undersøke om dette påvirker argumentets konklusjon.

Det skal nevnes at hypotesen som fremsettes i *The existence of God*, inkluderer alle relevante premisser for beregning av dens sannsynlighet. Denne sannsynligheten avhenger derfor eksklusivt av hva Gud betyr i boken. Det er derfor irrelevant å trekke inn premisser fremsatt av forfatteren i andre sammenhenger¹⁸⁰.

5.1 Første ledd: *Ordbruk som beskriver Gud i definisjonen*

Swinburne målretter sin ordbruk for å definere en spesifikk Gud. Dette synes når kvaliteter komponeres sammen, slik at Gud blir kompatibel med metodikken og argumentasjonen han anvender. At definisjonen er fremsatt med dette for øyet, virker

¹⁸⁰ Dette kan leses som en kritikk av Gwiazda som blander betydningen til Gud i *The Coherence of Theism*, med betydningen ordet har i hypotesen som testes i *The Existence of God* (Gwiazda 2009).

sannsynlig. Jeg påpeker sammenfall mellom kvalitet og metodikk i gjennomgangen som følger. I *The existence of God*, defineres Gud, som del av *h*, slik¹⁸¹:

I take the proposition 'God exists' (and the equivalent proposition 'there is a God') to be logically equivalent to 'there exists necessarily a person without a body (i.e. a spirit) who necessarily is eternal, perfectly free, omnipotent, omniscient, perfectly good, and the creator of all things'. I use 'God' as the name of the person picked out by this description.

Gud tillegges å være en person uten kropp, evig, perfekt fri, omnipotent, omniscient, perfekt god, og skaper av alle ting. Kvalitetene tilsvarer Swinburnes basisferdigheter¹⁸². At Gud er en person uten kropp, defineres ikke presist i avsnitt tilknyttet definisjonen.

Personbetegnelsen er meget vesentlig for senere ordbruk. Kvaliteten tillater at personforklaring anvendes på Gud. Dette fremfor en vitenskaplig modell¹⁸³. Selve personforklaringen analyseres i neste ledd. At Gud tillegges å være *uten fysisk form*, tvinger frem spørsmål: Kan en skapning uten kropp defineres som person? Kvaliteten synes å bære preg av Descartes filosofi. Et typisk trekk ved personalistisk teisme, påpekt i avhandlingens kapitel to. Et poeng skal fremheves. En kropp ville blitt en fysisk begrensning av Gud. Dette ville ikke gå overens med grenseløse kvaliteter.

Swinburne definerer øvrige kvaliteter i avsnittene som følger definisjonen¹⁸⁴. Guds *evighet* defineres slik: "I understand by God's being eternal that he always has existed and always will exist.". Dette medfører at Gud ikke kan være forårsaket av noe utenfor seg selv, eller av seg selv. Kvaliteten gjør Gud til en ultimat forklaring.

Guds *perfekte frihet* defineres slik:

By God being perfectly free I understand that no object or event or state (including past states of himself) in any way causally influences him to do the actions he does-his own choice at the moment of action alone determines what he does.

Sitater er rimelig tydelig. Det eneste som skal innvendes, er at slik grenseløshet ikke går overens med eventuelle kvaliteter som begrenser friheten.

Guds *omnipotens* defineres slik: "By God's being omnipotent I understand that he is able to do whatever it is logically possible (i.e. coherent to suppose) that he

¹⁸¹ (Swinburne 1979: 7)

¹⁸² Basisferdigheter og intensjon forklarer basishandlinger (Ibid: 34-51, 61-66).

¹⁸³ Se forklaringsmodeller (Ibid. 23-51). Evt. kap. 3.5 i denne avhandlingen.

¹⁸⁴ Siterte utdypinger av basisferdigheter står skrevet på samme side (Ibid: 7)

can do.”. Det er nødvendig å vie innholdet i parentesen oppmerksomhet. Hvilke handlinger Gud kan utføre blir knyttet til hva som koherent kan antas å være mulig for en med Guds kvaliteter. Gud kan slik utføre en handling, så lenge Swinburne vurderer den koherent. Utover dette, så presiseres ikke *hva* Gud kan gjøre, bare *at* han kan handle. Hva Gud kan gjøre, som omnipotent, avgjøres slik på grunnlag av andre kvaliteter. Omnipotens blir, i kraft av andre kvaliteter, vesentlig når de *e*, Swinburne analyserer, forklares som Guds handling.

Swinburne definerer *omniscience* slik: ”By God’s being omniscient I understand that he knows whatever it is logically possible that he know”. Omniscience tolkes til at Gud vet det han, logisk sett, kan forventes å vite. Men dette kan sies om hvem som helst. Beskrivelsen angir ikke presist hvor mye kunnskap Gud besitter. Den forteller bare at Gud kan ha kunnskap. Det er Guds øvrige kvaliteter som avgjør om kunnskapen er altomfattende. Dette forutsetter, vel å merke, at altomfattende kunnskap følger logisk av disse. Skikken i mikrospeillet viser at Swinburne vurderer at det er slik. Dette fremkommer når intensjoner forklares ved å kombinere personens forståelse av verden med dennes verdier¹⁸⁵. I denne sammenheng, tillegges Gud å ha sikker kunnskap om alt.

For å forklare intensjoner, må også verdier inkluderes. Guds *perfekte godhet* defineres på denne måten: ”By God’s being perfectly good I understand that he always does a morally best action (when there is one), and does no morally bad action.”. Beskrivelsen innerholder moral, og impliserer at det eksisterer en standard for hva som er godt. Swinburne må kjenne standarden for å kunne hevde at Gud har grunn til å produsere *e* fordi han er perfekt god. Men dette kan være i konflikt med Guds perfekte frihet. Når Guds vilje ikke påvirkes av noe, så kan det synes paradoksalt at en moralsk standard rammer inn hva han kan intendere.

At Gud er *skaper av alle ting* defineres slik: ”By his being the creator of all things I understand that everything that exists at each moment of time (apart from himself) exists because, at that moment of time, he makes it exist, or permits it to exist.”. At guds skaperkraft begrunner alt eksisterende, tillater en forståelse av Gud som ultimat forklaring. Kvaliteten tar høyde for to ulike aspekter hva angår det som eksisterer. Enten opprettholder, eller så tillater, Gud det værendes eksistens. Ingen av variantene synes å bryte mikrospeillets skikk.

¹⁸⁵ (Ibid: 61-92)

Abnormalitet kan oppstå dersom ordbruk bryter en, hvilken som helst, regel i mikrosпилlet. Regelen, om at definisjon og ordbruk må trekke på lik betydning, er viktigst for analysen videre. Dersom ordbruk tydelig trekker på en kvalitet som ikke er definert, så er denne ordbruken abnormal. Kvaliteten det, i så tilfelle, trekkes på, inkluderes i min definisjon av mikrosпилlets Gud. Men regelen gjør også at ordbruk blir abnormal dersom den tillegger en kvalitet som er definert, en ikkedefinert betydning. Er dette tilfellet tilføyer jeg kvaliteten den aktuelle betydningen.

Enkelte kvaliteter defineres slik at det åpnes for regelbrudd. Slik ordbruk skal granskes for å avklare om regelen brytes. Noen kvaliteter synes å være i konflikt. Dette er fremtredende når Guds perfekte godhet kanskje begrenser perfekt frihet. Ulike spenninger, i relasjonene mellom kvaliteter, kan medføre ordbruk som trekker på ikkedefinert betydning. Dersom denne burde vært definert, så vurderes ordbruken abnormal, og betydningen tilføyes min definisjon.

Noen kvaliteter innebærer subjektive vurderinger. Swinburnes vurdering av hva som er koherent å anta at Gud kan gjøre, avgjør hva omnipotens betyr. Swinburnes vurdering av hva gud, logisk sett, kan vite, avgjør hva omniscience betyr. På samme vis, åpnes det for at Swinburnes moral påvirker hva det betyr at Gud er perfekt god. Subjektiv vurdering kan føre til at ordbruk trekker på betydning som burde vært presisert i definisjonen. Slik ordbruk vurderes abnormal og følges opp.

Noen kvaliteter defineres i generelle vendinger. Spesielt gjelder dette personbetegnelsen, at Gud ikke har kropp, omnipotens og omniscience. Slike kvaliteter kan sies å ha implisert betydning. Dette er eksempelvis tydelig i omnipotens og omniscience, som tillegges den betydning som følger logisk av øvrige kvaliteter. Hva omnipotens og omniscience betyr, i kraft av andre kvaliteter, er ikke presisert i definisjonene, men fremkommer av senere ordbruk. Ordbruk av denne typen undersøkes for å finne hvilke impliserte betydning det, i så fall, trekkes på. Denne inkluderes i min definisjon av den aktuelle kvaliteten. Ordbruken vurderes ikke abnormal dersom den kan sies å holde seg innenfor definert betydning.

5.2 Andre ledd: Ordbruk som vil legitimere Gud som forklaring

Swinburnes metode tjener som bro mellom definert Gud og argumentasjon for at Gud, kan og vil, produsere *e*. Metoden danner slik grunnlag for å resonnerer fra hva Gud er, til hva Gud kan forventes å produsere. Målet med ordbruken er, i denne sammenheng, todelt. Et mål er å legitimere Gud som ultimat full personforklaring. Et annet mål er å

viser at Gud er maksimalt enkel, og at dette gjør *h* til en forklaring med sterk essensprobabilitet. Først analyserer jeg ordbruk som rettes mot førstnevnte mål.

Gud hevdes å være en mer plausibel ultimat forklaring, på de aktuelle *e*, enn vitenskaplige forklaringer. Et argument mot vitenskaplige forklaringer bygger på at de begrenser seg til å forutsi interne kosmiske forhold. En vitenskaplig modell kan ikke forklare opprinnelsen til kosmos, når denne sannsynligvis er ekstern¹⁸⁶. Det foreligger slik en regel om at den mest plausible forklaringen på kosmos er ekstern. Ordbruk rundt dette, bekrefter regelen, og trekker på at Gud er *ekstern*. Ordbruken, vurderes abnormal, når kvaliteten ikke er del av den definerte Gud. At gud tillegges å være ekstern, utelukker ikke at han også er intern. I definisjonen åpnes det, som påpekt ved behandlingen av Guds skaperkraft, for at Gud aktivt opprettholder eksistens. Om dette, i så fall, medfører at Gud er til stede i alt, altså omnipresent, er ikke tydelig.

Å personforklare Gud forutsetter at han er en person. Hva personbetegnelsen betyr fremkommer ikke presist av definisjonen. Men Swinburnes ordbruk, ved legitimering av personforklaringen, fremviser kvalitetens betydning. Reglene for modellen sier at et fenomen kan forklares, ved å referere til en agents basisferdigheter og intensjoner. Ordbruk om Guds basisferdigheter, lar Gud kunne frembringe et hvilket som helst fenomen, som basishandling, eller mediert handling¹⁸⁷. Dette er ordbruk som trekker på at Gud er omnipotent, i betydning ”kan gjøre alt”. I definisjonen, betyr omnipotens at; Gud kan utføre de handlinger som, koherent, kan forventes av en med hans kvaliteter. Differansen er stor. Men det kan hevdes at Gud kan gjøre alt fordi det følger logisk av hans øvrige kvaliteter. Slik tillegges omnipotens betydning som ikke fremgår tydelig av definisjonen, men som ligger der implisitt. Ordbruken vurderes derfor normal. Den tillegger uansett omnipotens en mer presis betydning som skal inkluderes i min definisjon av kvaliteten.

Intensjoner består av agentens kunnskaper om verden, samt dennes verdier¹⁸⁸. Hvor mye kunnskap omniscience innebærer, avhenger, per definisjon, av Guds øvrige kvaliteter. Ordbruk som behandler Guds intensjoner, tillegger Gud *sikker kunnskap om absolutt alt*. Når Gud alltid vet hvilke handling som best realiserer sin intensjon,

¹⁸⁶ Dersom ikke kosmos skapte seg selv, er uten årsak ell. Det drøftes ulike muligheter og konkluderes med at en ekstern årsak er mest sannsynlig (Ibid: 73 ff., 142-145). Se også argumentet mot *h2* kap. 3.6.1 i denne avhandlingen. Evt (Ibid: 142-145)

¹⁸⁷ (Ibid: 93-109)

¹⁸⁸ For intensjoner se (Ibid: 98).

så tillegges han å være *totalt rasjonell*¹⁸⁹. Omniscience i definisjonen betyr at; Gud vet alt som en med hans kvaliteter, logisk sett, kan forventes å vite. I ordbruken betyr omniscience at Gud har sikker viten om alt, og er totalt rasjonell. Det kan hevdes at Gud har sikker viten om alt, og er totalt rasjonell, når dette følger logisk av hans øvrige kvaliteter. Ordbruken trekker slik på definisjonens impliserte betydning og vurderes normal. Betydningen inkluderes i min definisjon av kvaliteten.

Guds verdier tilnærmes ved at han er perfekt god. Men for å forklare gode intensjoner, så må det gode kjennes. Ordbruk angående dette, trekker på en regel om at den som er god ønsker å gjøre godt¹⁹⁰. Dette er en moralsk norm, av generell art, som ikke presiserer *hva* det gode er. Det hevdes uansett at Gud handler etter normen. Slik skaper Gud gode vesener, og gjør disse godt. Om Guds frihet begrenses som følge av normen kan diskuteres. Jeg kommer tilbake til dette i neste analytiske trinn.

Personforklaringen består av regler som avgjør hva det betyr at Gud er en person. Gud må, med andre ord, være en type person som kan forklares av modellen. Som vist, trekker ordbruk på kvalitetene, når det avgjøres hva Guds intensjoner og basisferdigheter innebærer. Presist, så medfører dette at Gud er en person i betydning; en som kan produsere et hvilket som helst fenomen (basisferdigheter), og gjør dette dersom det, rasjonelt sett, fører til mest mulig godt (intensjoner). Personforklaringen tilfører slik personbetegnelsen en presis betydning. Ordbruken, vurderes normal når det kan hevdes at andre kvaliteter, logisk sett, fyller personbetegnelsen med innholdet.

En personforklaring innebærer også at Guds meninger postuleres. Særlig gjelder dette to aspekter; hva Gud mener er *rasjonelt best*, samt; hva Gud mener er *godt*. Guds rasjonelle og moralske vurderinger må altså subjektivt tillegges han. Swinburne etablerer en regel for å gjøre dette mulig; barmhjertighetsprinsippet. Prinsippet hevdes å være en variant av enkelhetskriteriet¹⁹¹. Det tillater at egen erfaring som person, kan anvendes for å forklare andres intenderte handlinger. Når Gud er en person, per definisjon, så kan Swinburne bruke egne moralske og rasjonelle standarder for å forklare hans valg. Dette er et prinsipp som tilrettelegger for å, subjektivt vurdere, hvilke handling som, for Gud, er mest logisk og moralsk best.

¹⁸⁹ Om at Gud vet alt og er totalt rasjonell se (Ibid: 99-101, 104ff.).

¹⁹⁰ Aquinas nevnes i denne forbindelse (Ibid: 113-114, 117).

¹⁹¹ (Ibid: 61-66)

Som nevnt, kritiseres vitenskaplige modeller for ikke å kunne forklare det eksterne når de funderes i verdslige forhold. Å bruke egen erfaring som person, for å forklare andre, er fundert internt på samme vis. Hvorfor barmhjertighetsprinsippet kan forklare en ekstern Gud, når det er internt fundert, forklares ikke tydelig av Swinburne. Når det ikke foreligger en forklaring på problematikken, så kan barmhjertighetsprinsippet sies å være en ufullstendig regel i mikrospeilet. Prinsippets ufullstendighet åpner for et sprang, fra det interne til det eksterne, for å personforklare Gud¹⁹². Swinburne kan, vel å merke, ha en forklaring, tross i at dette ikke fremkommer tydelig. Denne må, i så fall, besvare hvorfor internt basert rasjonalitet og moral, kan overføres på en ekstern Gud, når andre forklaringsmodeller ikke kan foreta samme sprang. Barmhjertighetsprinsippets ufullstendighet danner metodiske åpninger, relevant for ordbruk som analyseres i neste ledd.

At personforklaringsmodellen åpner for at Gud kan forklares med Swinburnes standarder, kan få følger. Menneskets rasjonalitet og moral er begrenset og internt fundert¹⁹³. Gud besitter grenseløse kvaliteter og er ekstern. Dersom menneskelige standarder forklarer Gud, så kan dette medføre begrensning av hva Gud kan intendere. Sagt annerledes, så forutsetter forklaringen at Gud velger det som, fra et begrenset ståsted, synes mest rasjonelt og moralsk best. Slike begrensninger følger når internt funderte standarder, brukes til å forklare noe evig og eksternt. Ordbruk som begrenser Gud på denne måten, kan sies å, springe ut av barmhjertighetsprinsippet.

Som del av å legitimere metoden, målrettes ordbruk for å styrke *h* sin essensprobabilitet. Regler tilknyttet dette, sier at en hypotese er like sannsynlig som den er enkel. Eventuelle begrensninger må forklares, noe som kompliserer hypotesen¹⁹⁴. Ordbruk som styrker essensprobabiliteten til *h*, trekker utelukkende på Guds grenseløse kvaliteter, for å vise at *h* er maksimalt enkel. Men metodisk åpnes det for at Gud begrenses, når barmhjertighetsprinsippet er integrert i personforklaringen. Beregningen av *h* sin essensprobabilitet inkluderer ikke dette aspektet. Noe som kan synes paradoksalt. Foreløpig har jeg kun analysert metodisk

¹⁹² En oppmerksom leser vil se at tillegget aktualiserer Hume og Kants klassiske kritikk. Se avhandlingens kap. 2.2 for denne. At Swinburne, som del av den religionsfilosofiske tradisjonen, burde ta høyde for problemstillingen, skal jeg vende tilbake til i avhandlingens konklusjon.

¹⁹³ Se eks. (Ibid: 119-129).

¹⁹⁴ (Ibid: 96ff.)

legitimering av slik ordbruk. Om ordbruk trekker på at Gud er begrenset, må avgjøres i neste analytiske trinn.

Analysens andre trinn har vist at: 1. Abnormal ordbruk trekker på en ikkedefinert kvalitet – *ekstern*. 2. Normal ordbruk lader kvaliteter, som er generelt definert, med spesifikk betydning – *omnipotens; omniscience og; personbetegnelsen*. 3. Personforklaringen tiltettelegger metodisk for at ordbruk, i argumentene, kan anvende Swinburnes rasjonelle og moralske standarder som del av forklaringen. 4. Styrking av essensprobabiliteten til h trekker utelukkende på at Gud er grenseløs, mens det metodisk åpnes for ordbruk som begrenser.

5.3 Tredje ledd: *Ordbruk som vil øke forklaringsverdien til h*

Her analyseres ordbruk som målrettes for å øke hypotesens samlede forklaringsverdi. Forklaringsverdien økes ved å argumentere for at h er den mest plausible forklaringen på e^{195} . Hvert argument er tosidig. Den ene siden vil den øke h sin forventningsverdi. Den andre siden vil styrke h sin essens/priorprobabilitet i forhold til konkurrerende h_n . Først analyseres den generelle argumentasjonsstrukturen slik den beskrives i kapittel tre. Etter dette, behandles noen spesifikke argumenter. Det fokuseres på ordbruk som forklarer Gud med Swinburnes moralske og rasjonelle standarder.

Samtlige argumenter, vil heve forventningsverdien til h , ved å anvende personforklaring. Det argumenteres gjennomgående for at h kan forventes å produsere e , fordi dette er handlingen som, logisk sett, gjør mest godt. Slik ordbruk postulerer hva; Gud *vurderer som mest god*, samt hva Gud *vurderer som logisk best*. I praksis er det Swinburne som vurderer hva som er mest godt og logisk best. Det er barmhjertighetsprinsippet som tillater overføringen av Swinburnes standarder til Gud. Prinsippet, som er nedfelt i personforklaringen, inngår i samtlige argumenter. All ordbruk som argumenterer for å styrke h sin forventningsverdi, vurderes abnormal når den forutsetter følgende ikkedefinerte kvalitet: *Likhetstillegget – Gud handler etter Swinburnes rasjonelle og moralske standarder*. Nå kan det innvendes at likhetstillegget kunne tilføyes personbetegnelsen. Jeg vurderer det annerledes. Dette fordi personbetegnelsen åpner for at Gud kan personforklares ved å vise til hans intensjoner og basishandlinger. Guds intensjoner og basishandlinger lades med den

¹⁹⁵ Argumentene fra e_5 , e_8 og e_9 viser at argumentene ikke alltid blir gjør h til den mest plausible forklaringen. Å heve h sin forklaringsverdi er uansett alltid et mål.

betydning som følger logisk av Guds øvrige kvaliteter. Men dette kan ikke sies om likhetstillegget. Det foreligger ingen påstand om at Gud vurderer likt som Swinburne fordi det følger logisk av andre kvaliteter. Jeg vurderer derfor at tillegget føyes til min definisjon som separat kvalitet. At forklaringen forutsetter at Gud følger Swinburnes standarder, medfører at han begrenses.

I forrige analytiske ledd ble det vist at ordbruk som styrker h sin essensprobabilitet, utelukkende, trekker på Guds ubegrensede kvaliteter. I argumentene styrker ordbruken essens/priorprobabiliteten til h , i konkurranse med h_n . Det generelle mønstret svekker h_n ved å påpeke at disse har mangler som må forklares. Når noe må forklares, så kompliseres hypotesen, og dennes essensprobabilitet svekkes. h utkonkurrerer h_n ved å fastholde at Gud er ubegrenset.

Hvert argument foretar to parallelle manøvre. Den ene øker h sin forventningsverdi. I denne forbindelse trekker ordbruk på likhetstillegget, slik at Gud begrenses av Swinburnes standarder. Den andre manøveren gjør h sin essens/priorprobabilitet sterkere enn konkurrerende h_n . I denne forbindelse, er Gud grenseløs. Et arguments samlede ordbruk, trekker slik på at Gud er både begrenset og grenseløs. Slik ordbruk vurderes abnormal når den forutsetter følgende ikkedefinerte kvalitet: *Paradokstillegget - Gud er både begrenset og ikke begrenset*¹⁹⁶.

Ordbruk som trekker på likhetstillegget kan sies å begrense kvaliteten; perfekt frihet. Men noe ordbruk trekker også på friheten, slik den defineres. Gud er grenseløs ved beregning av essensprobabilitet. Min definisjon av mikrosпилlets Gud, skal ikke tilføye friheten begrensninger. Begrensningene uttrykkes heller i paradokstillegget.

Argumenter skal illustrere hvordan likhetstillegget og paradokstillegget er del av ordbruk. Eksempler på ordbruk som trekker på likhetstillegget behandles først. Så behandles et eksempel på ordbruk som trekker på paradokstillegget. Likhetstillegget aktiveres ved vurdering av hva Gud anser for å, logisk sett, gjøre mest godt.

Swinburnes moralske vurdering fremstår særlig klart i to argumenter. Argumentet fra

¹⁹⁶ En digresjon, uten egentlig betydning, skal nevnes fordi den er interessant. I (Gwiazda 2009) poengteres det at *The Coherence of Theism* forklarer paradokstillegget. Nå trekkes ikke Swinburnes forklaring inn i *The Existence of God*, og blir derfor ikke inkludert ved beregning av h sin enkelhet. Analysen av mikrosпилlet er eksklusivt opptatt av Gud i *The Existence of God*. Men Gwiazdas poeng viser at Swinburne er klar over problematikken. Han unngår allikevel å lade Gud med betydning som forklarer tilegget i *The Existence of God*. En forklaring vil redusere essensprobabiliteten til h .

moralsk bevissthet, og argumentet fra ondskapens eksistens. Begge skal illustrere hvordan ordbruk trekker på likhetstilleggets moralske aspekt. Sistnevnte skal også illustrere hvordan ordbruk trekker på likhetstilleggets rasjonelle aspekt.

Argumentet fra moralsk bevissthet, hevder subjektiv moralsk vurdering, gir agenter valgfrihet. Valgfrihet vurderes som godt. Gud er god, og kan derfor forventes å produsere moralsk bevissthet¹⁹⁷. Argumentets bruk fremviser moral på to måter. Menneskets moral er subjektiv¹⁹⁸; Swinburnes moralske vurdering, forklarer Guds valg. Eksempelvis vurderes frihet som godt, tross i at den åpner for moralsk ondskap.

Argumentet viser tydelig ordbruk som trekker på likhetstilleggets moralske aspekt. Swinburne er menneske, og har derfor subjektiv moralsk standard. Denne standarden anvendes for å forklare at Gud vil produsere moralsk bevissthet. Altså avklarer ordbruken at Swinburnes moralske standard er subjektiv, mens den, i samme åndedrag, tilskriver denne standarden Gud. Når ordbruken trekker på likhetstillegget, som ikke er del av Swinburnes definisjon, så vurderes den abnormal.

Swinburnes moralske standard defineres mer presist når ondskapens eksistens behandles¹⁹⁹. Det ondes eksistens er et valid C-induktivt argument for $\sim h$. Forventningsverdien til h økes for å minke argumentets slagkraft. Da ved å argumentere for at Gud kan ha produsert ondskap for å realisere høyere goder. I denne forbindelse defineres godt og ondt. En god hendelse fører til at agenter opplever behag. En ond hendelse fører til at agenter opplever ubehag. En ond gjerning er god dersom dens resultater medfører mer godt enn ondt. Føyes det til at den som er god ønsker å gjøre godt, så får man en moralsk norm med utilitaristiske trekk.

Det hevdes at Gud kan ha produsert ondskap for å skape høyere goder. Argumentasjonen som underbygger dette forutsetter to premisser. Det første innebærer moralsk vurdering; Gud vurderer at høyere goder er verdt ondskapens eksistens. Det andre innebærer rasjonell vurdering; Gud velger å frembringe høyere goder gjennom å produsere ondskap.

Jeg starter med det første premisset. Swinburnes norm medfører at ondskap er godt dersom dens eksistens forårsaker mer godt enn ondt. Swinburne veier lidelsen i verden, opp mot høyere goder, for å avklare om dette er tilfellet. Det hevdes at meget

¹⁹⁷ Se denne avhandlingen kap. 3.6.4 og (Swinburne 1979:215 ff.). Gud har grunn til å produsere agenter, med en annen type frihet, enn den han selv besitter (Ibid: 120).

¹⁹⁸ Dette underbygges av ordbruk i argumentet fra moralsk sannhet (Ibid: 212ff.).

¹⁹⁹ Se denne avhandlingens kap. 3.6.5 og (Ibid. 236-272)

få individer, egentlig opplever mer smerte enn behag gjennom livet. For å underbygge dette, vurderes det at høyere goder, medfører så mye positivt for individet, at de veier meget tungt. Det viktigste poenget er at, livet i seg selv, er enormt godt. Swinburne reduserer samtidig lidelsens betydning ved å, blant annet, vektlegge at lidelsen også er positiv for individet. Et eksempel kan illustrere:

... it is a blessing for a human (or animal) if the possibility of his suffering makes possible the good for others of having the free choice of hurting or harming him; and if his actual suffering provides knowledge for others, and allows others to feel compassion for him and gives to them the choice of showing or not showing sympathy to him.²⁰⁰

Subjektiv moralsk vurdering inngår i ordbruk som avveier hvor godt, eller hvor ondt, noe er. Eksempelvis ved vurdering av hvor godt lidelse er, som sitatet viser. Det kan diskuteres om Gud, dersom alle hans handlinger vil søke å behage, ville produsert grusomheter som holocaust, hungersnød, krybbedød og liknende. Dette tross høyere goder og positive effekter av lidelse. Swinburne vurderer at de høyere godene er så tungtveiende, at Gud kan ha produsert ondskap. Ordbruk trekker på likhetstillegget når Gud forventes å veie opp ondt og godt etter Swinburnes standard.

Et poenger skal nevnes angående argumentet. Det postuleres et etterliv for de som opplever mer ondt enn godt. *Etterlivet* føyes til i *h* og regnes med i konklusjonen²⁰¹. Jeg føyer det til, som del av Guds skaperkraft, i min definisjon.

Det andre premisset innebærer at Gud velger å skape ondskap for å produsere de høyere godene. Dette vil si at Gud realiserer de høyere godene gjennom mediert handling. Men kanskje en omnipotent Gud kunne skapt høyere goder som basishandlinger, uten å produsere ondskap. Og kanskje han, fordi han er omniscient, ville funnet en helt annen løsning. Dette er ikke seriøst vurdert. De høyere godene forklares som logisk avhengige av at ondskap eksisterer. Manøveren illustrerer hvordan Swinburnes standard for rasjonalitet/logikk begrenser hva Gud kan gjøre. Likhetstilleggets rasjonelle aspekt viser seg slik i Swinburnes resonnement.

Ordbruk, som trekker på paradokstillegget, er tydelig når *h* sin essensprobabilitet styrkes parallelt med at forventningsverdien til *h* heves. Gud er grenseløs når essensprobabiliteten styrkes, men begrenset når forventningsverdien

²⁰⁰ (Ibid: 260-261)

²⁰¹ (Ibid: 261-262, 328ff.)

heves. Argumentenes tosidighet synes i all ordbruk som samler sidene, for å styrke *h* sin forklaringsverdi. Det kosmologiske argumentet skal illustrere²⁰².

Argumentet svekker først essensprobabiliteten til konkurrerende forklaringer på universets eksistens. Dette gjøres ved å påpeke deres kompleksitet. Når Gud defineres av grenseløse kvaliteter, så er *h* maksimalt enkel, og dens essensprobabilitet er derfor sterk. Så anvendes personforklaring for å heve forventningsverdien til *h*. Hovedargumentet for å styrke forventningsverdien, vurderer at agenter som besitter rasjonalitet og frihet er godt. Universet ansees for å utgjøre ideelle omgivelser for agenter aktive utøvelse av frie rasjonelle handlinger. Slik tillater universet goder, som Gud kan forventes å produsere, fordi han er perfekt god.

Argumentasjonsrekken viser hvordan forventningsverdien heves ved å trekke på likhetstilleggets begrensninger. Moralsk begrensning synes tydelig: Gud må gjøre godt; å skape frie rasjonelle agenter er godt; universet er godt. Rasjonelle begrensninger er også tydelige: Universet er nødvendig for utdøvelse av frie rasjonelle handlinger; å skape universet er den logisk beste løsningen for å realisere dette gode. Parallelt styrkes essensprobabiliteten. I denne forbindelse er Gud grenseløs og derfor maksimalt enkel. Argumentet konkluderes ved å la forventningsverdien og essensprobabiliteten, samlet, heve argumentets forklaringsverdi. Ordbruk som gjør dette forutsetter, både begrensning og grenseløshet, trekker på paradokstillegget, og er derfor abnormal.

Før jeg definerer min forståelse av Gud i mikrospeilet, så skal to svært tydelige kvaliteter påpekes. Den første utledes fra ordbruk som kontrar argumentet fra agnostisismens eksistens²⁰³. Kontringen poengterer at sikker kunnskap om at Gud eksisterer, vil innskrenke agentenes valgfrihet. Dette fordi de absolutt fleste vil handle i overensstemmelse med Gud. Når Gud er god, så kan han forventes å bevare agentenes frihet. Dette gjør han ved å holde seg *skjult*. At Gud er skjult fremkommer ikke av definisjonen, og ordbruken vurderes derfor abnormal. At Gud er skjult skal legges til i min definisjon, som en egen kvalitet.

Den andre kvaliteten utledes fra ordbruk i argumentet fra vitneutsagn som rapporterer om mirakler²⁰⁴. I argumentet hevdes det at Gud kan forventes å veilede

²⁰² Se kap. 3.6.1 i avhandlingen og (Ibid: 132-152)

²⁰³ Se denne avhandlingens kap. 3.6.5 og (Ibid: 267-272)

²⁰⁴ Se denne avhandlingens kap. 3.6.6 og (Ibid: 173-192)

samfunn som preges av mye ondskap. En veiledning skjer da gjennom karismatiske personer og/eller mirakler. Når agentene har frihet, og denne skal bevares, så får de ansvar for sitt samfunns moralske utvikling. Når samfunnsutvikling er et produkt av frie valg, så blir dens retning uforutsigbar. Dersom Gud etablerte en lov som sikret at karismatikere/mirakler inntraff regelmessig, så ville ikke dette medføre veiledning etter behov. Det hevdes derfor at han griper direkte inn når det er nødvendig.

Argumentets ordbruk trekker på at Gud produserer en effekt fordi han ser et behov. I definisjonen av fri vilje er, vel å merke, Gud upåvirkelig. Det synes derfor å oppstå en konflikt. Paradokstillegget skal ansees for å utrykke konflikten. Ordbruk i argumentet vurderes abnormal når definisjonen verken tillegger Gud å være *påvirkelig*, eller *aktivt handlende*. Kvalitetene inkluderes i min definisjon av mikrospillets Gud.

Analysens tredje trinn har vist abnormal ordbruk som trekker på ikkedefinerte kvaliteter – *likhetstillegget*; *paradokstillegget*; *skjult*; *påvirkelig*; *aktivt handlende*. Likhetstillegget og paradokstillegget er nedfelt i personforklaringen og er bærende for alle argumentene. Ordbruk som trekker på at Gud er skjult, påvirkelig og aktivt handlende, er kun bærende for enkelte av argumentene.

5.4 Min definisjon av Gud i *The Existence of God*

I dette underkapitlet defineres min forståelse av hva ordet Gud betyr i mikrosillet.

Det er summen av kvaliteter, tillagt gud ved ordbruk, som utgjør definisjonen.

Jeg forstår Gud i mikrosillet som en komposisjon av fjorten kvaliteter med følgende betydning. Gud er: 1. *En person*, forstått som; en som handler ut fra de basisferdigheter og intensjoner som følger logisk av sine kvaliteter. 2. *Uten fysisk form*, forstått som; ikke begrenset av egen fysikk. 3. *Evig*, forstått som; ikke forårsaket. 4. *Perfekt fri*, forstått som; ikke begrenset eller påvirkelig når han velger handling. 5. *Omnipotent*, forstått som; kan frembringe alle kosmiske effekter, når dette følger logisk, av hans øvrige kvaliteter. 6. *Omniscient*, forstått som; har sikker viten om alt og er totalt rasjonell, når dette følger logisk, av hans øvrige kvaliteter. 7. *Perfekt god*, forstått som; perfekt moralsk, og velger alltid handlingen som fører til at flest mulig opplever mest mulig behag. 8. *Skaper av alle ting*, forstått som; den som forårsaket absolutt alt, inkludert et etterliv, samt den som opprettholder/tillater alts eksistens. 9. *Ekstern*, forstått som; utenfor alt og terminus i en ultimat forklaring. 10. *Lik Swinburne*, forstått som; handler etter Swinburnes rasjonelle og moralske standarder. 11. *Paradoksal*, forstått som; både

begrenset/påvirkelig og grenseløs/upåvirkelig. 12. *Skjult* forstått som; fremviser ikke sin eksistens med tydelighet. 13. *Påvirkelig* forstått som; påvirkes av verdslige hendelser. 14. *Aktivt handlende*, forstått som; griper inn dersom det er nødvendig.

5.5 Realisering av avhandlingens sekundære mål

Det skal nå avklares om Swinburnes argument forutsetter at Gud besitter kvaliteter som bryter prinsipper argumentasjonen bygger på. Dersom argumentet *forutsetter* ordbruk som er vurdert abnormal, så er ikkedefinerte kvaliteter avgjørende for argumentets konklusjon. Det sekundære målet realiseres ved å besvare spørsmålet: *Forutsetter argumentet ordbruk som er vurdert abnormal?*

Originalt, så er det Swinburnes definisjon av Gud, som regnes inn når argumentet konkluderes. Jeg anser hans definisjon for å inkludere all avdekket betydning, med unntak av den som medfører abnormal ordbruk. Da menes, også definerte kvaliteters impliserte betydning. Jeg erstatter den originale definisjonen av Gud i *h*, med min definisjon, og undersøker om dette endrer konklusjonen. Erstatningens effekt, vurderes ut fra de konsekvenser som følger av mikrospillets skikk. Det er kvalitetene som medfører abnormal ordbruk, som eventuelt er utslagsgivende. Det er derfor disse kvalitetenes påvirkning som undersøkes. Kvalitetene som medfører abnormal ordbruk er: *Ekstern, Skjult, Påvirkelig, Aktivt handlende, Lik Swinburne, og Paradoksal*.

Jeg undersøker hver kvalitet enkeltvis. Undersøkelsen vurderer om argumentet avhenger av kvalitetens tilstedeværelse. Dette gjøres ved å drøfte effekten, dersom kvaliteten utgår. Dersom kvaliteten utgår, så vil også ordbruken, som trekker på kvaliteten, ekskluderes fra argumentet. Hvis konklusjonen endres som følge av dette, så avhenger argumentet av abnormal ordbruk som trekker på kvaliteten. I så fall, er det nødvendig for konklusjonen at kvaliteten er del av *h*. En tilføyelse av kvaliteten kompliserer *h*, når den må forklares. Hvor mye dette svekker essensprobabiliteten til *h*, avhenger av hvor kompleks en eventuell forklaring på kvaliteten vil være²⁰⁵.

Gud må være ekstern for å være en plausibel ultimat forklaring. Alle argumenter avhenger av dette. Når kvaliteten ikke regnes med som del av essensprobabiliteten, $P(h/k)$, så inkluderes ikke kompleksiteten denne kvaliteten

²⁰⁵ Jeg går nå gradvis over til uttrykksformen i Bayes teorem. Se denne avhandlingens kap. 3.5 for min forståelse.

medfører. Nå kan det hevdes at kvaliteten ikke begrenser Gud, og derfor ikke kompliserer h i særlig grad. Innenfor skikken, så synes dette å være et validt forsvar. Kvaliteten skal derfor vurderes som mindre betydelig for argumentets samlede forklaringsverdi, $P(h/e\&k)$.

Argumentet fra agnostisisme inneholder abnormal ordbruk. Dette fordi det trekkes på at Gud er skjult. Når argumentet ikke vurderes å være et C-induktivt argument for, eller mot h , så får dette mindre betydning. Nå er kvaliteten også del av argumentet fra historie og mirakler. Dette argumentet er ikke helt avhengig av at abnormal ordbruk, trekker på kvaliteten, så dette får lite å si. Kvaliteten ansees for å svekke $P(h/k)$ noe. Den samlede $P(h/e\&k)$ påvirkes derfor, men i liten grad.

Argumentet fra vitneutsagn som rapporterer om mirakler, inkluderer abnormal ordbruk. Denne trekker på at Gud er påvirkelig og aktivt handlende. Dersom begge kvalitetene føyes til i h , så vil de måtte forklares. Når påvirkelig er i konflikt med perfekt frihet, så kan dette medføre at forklaringen blir komplisert. Resultatet av noe slikt vil kunne svekke $P(h/k)$ betraktelig. Men det finnes andre alternativer innenfor skikken. Kvalitetene kan fjernes. I så fall, ekskluderes resonnementer, som trekker på disse, fra argumentet. Dette vil ikke nødvendigvis påvirke mye. Det vil fortsatt kunne vurderes som et C-induktivt argument for Guds eksistens, dersom det foretas en mindre tilføyelse i h . Det blir snakk om samme prosedyre som den Swinburne foretar, ved å postulere et etterliv. Tilføyelsen må forklare at Gud kan forventes å produsere mirakler, men uten å aktivt gripe inn som følge av påvirkning. Det kan eksempelvis postuleres en automatikk som sikrer veiledning etter behov. Kanskje av typen; hvis et samfunn frembringer mer ondt enn godt, så aktiverer dette en karismatisk persons tilstedekomst, som rettleider dets moral. Et slikt postulat vil komplisere h , og svekke $P(h/k)$, men ikke mye. Den samlede $P(h/e\&k)$ vil antagelig svekkes mer, dersom hele argumentet faller fra, eller dersom h inkluderer kvalitetene; påvirkelig og aktivt handlende. Jeg vil fortsatt anse argumentet som et C-induktivt argument for Guds eksistens. Men $P(h/k)$ skal svekkes noe som følge av at argumentet forutsetter en tilføyelse i h .

Abnormal ordbruk, som trekker på likhetstillegget, er nødvendig i all argumentasjon. Dette fordi personforklaringen anvendes gjennomgående for å øke $P(e/h\&k)$. Fjernes likhetstillegget fra h , så faller barmhjertighetsprinsippet bort, og en personforklaring av Gud synes umulig. Som del av h krever kvaliteten forkaring. Men hvor komplisert blir en forklaring på likhetstillegget? Den må begrunne at Swinburnes

standarder, for rasjonalitet og moral, kan brukes for å forklare Gud. Dette er mer komplisert enn man skulle tro. Hovedsakelig fordi et ubesvart spørsmål tvinger seg frem; hvordan kan en ekstern Gud forklares fra et verdslig internt ståsted?

Problemstillingen minner om syttenhundretallets kritikk av gudsbevisene. Da primært den Kant og Hume fremsatte. Jeg tror ikke likhetstillegget kan forklares enkelt. Det skal vurderes slik at en forklaring av kvaliteten antagelig kompliserer h betraktelig, og svekker $P(h/k)$ tilsvarende.

Ordbruk blir også abnormal når den trekker på paradokstillegget. Slik ordbruk inngår i samtlige argumenter. Dette fordi de alle styrker $P(h/e\&k)$ ved at det foretas to parallelle manøvre. En manøver øker $P(e/h\&k)$, anvender likhetstillegget, og tillegger slik Gud denne kvalitetsbegrensninger. Den andre manøveren styrker $P(h/k)$, og trekker utelukkende på at Gud er grenseløs. At Gud er paradoksal kan ikke fjernes fra h . Dette fordi argumentene avhenger av at begge manøvre foretas parallelt for å heve $P(h/e\&k)$. Kvaliteten må derfor inkluderes i h , og følgelig kreves det en forklaring. Dette vil måtte besvare hvordan Gud kan være grenseløs og begrenset samtidig. Jeg kan ikke se noen enkel forklaring på kvaliteten. Dette er primært fordi koherens har gjennomgående betydning for skikken. Jeg tror også at en forklaring vil bli komplisert fordi den må legitimere konflikt med andre kvaliteter. Eksempelvis perfekt frihet. Det vurderes at paradokstillegget kompliserer h moderat, og svekker $P(h/k)$ tilsvarende.

Når Swinburne vurderer forklaringsverdien til h i sin konklusjon, så inkluderes ikke e_{II} fra starten av, men tilføyes i de avsluttende avsnittene. e_{II} vipper $P(h/e\&k) = 0,5$, til $P(h/e\&k) > 0,5$. Det avgjørende, for å vurdere det avsluttende argumentet som P-induktivt, er altså e_{II} . Når min definisjon av Gud settes inn i teoremet, så svekker følgende kvaliteter $P(h/e\&k)$, ved å komplisere $P(h/k)$: At Gud er *ekstern* medfører mindre svekkelse; at Gud er *skjult* medfører mindre svekkelse; At Gud er *påvirkelig*, samt *aktivt handlende*, medfører mindre svekkelse; *likhetstillegget* medfører betraktelig svekkelse; *paradokstillegget* medfører moderat svekkelse. Dersom argumentet skal vurderes P-induktivt gyldig, så må argumentet fra e_{II} være sterkere enn den totale svekkelsen av $P(h/e\&k)$. Dette synes ikke å være tilfellet. Applisering av min definisjon i h , vurderes til å svekke essensprobabiliteten til h betraktelig. Hovedsakelig er dette grunnet likhetstillegget og paradokstillegget. Min vurdering er at den totale svekkelsen, medfører at det samlede argumentet fra e_{I-II} , gjør h mindre sannsynlig enn 0,5. Min konklusjon, uttrykt i symboler, er følgelig: $P(h/e\&k) < 0,5$. Argumentet vurderes altså ikke som et valid P-induktivt argument for Guds

eksistens. Det kan tenkes at min vurdering er for streng. Dersom det vurderes at argumentet fra e_{II} er like sterkt som den totale svekkelsen av $P(h/k)$, altså $P(h/e \& k) = 0,5$, så vil argumentet fortsatt ikke være et valid P-induktivt argument.

Nå er mikrosпилlet analysert, og en definisjon av dets Gud er fremsatt. Denne summerer de kvaliteter som mikrosпилlets ordbruk tillegger Gud. Det er vist at Swinburnes argument forutsetter abnormal ordbruk, som trekker på ikkedefinerte kvaliteter. Og det er vist at argumentets konklusjon endres dersom disse kvalitetene inkluderes ved utregning. Realiseringen av det sekundære målet får derfor følgende resultat: *Swinburnes argument forutsetter at Gud tillegges kvaliteter, som bryter argumentets bærende prinsipper.*

Kapitel 6: *Analysen av Gud i den religionsfilosofiske fagdisiplinen*

I dette kapitlet, forslår jeg en definisjon av makrospillet normale Gud, og realiserer det primære målet. For å fremstille definisjonen, analyseres bidrag. Om bidragenes argumenter bryter sine egne regler skal ikke undersøkes. Dette er ikke nødvendig for å avklare hvilke kvaliteter som definerer Gud. Ordbruk må, vel å merke, analyseres i lys av bidragets mål og regler. Tolkning av slike momenter er derfor del av analysearbeidet. Når definisjonen av makrospillet normale Gud er fremstilt, så foreligger det tistrekkelig grunnlag for å realisere det primære målet.

Først, avgrenses makrospillet til kun å omfatte noen standpunkt. I denne sammenheng, foreslås en regel. Denne kan forventes å påvirke hvilke kvaliteter som, normalt sett, tillegges Gud i det avgrensede makrospillet. Regelen er av generell art, og baseres på min tolkning av religionsfilosofi i kapitel to. I underkapitelet etter, settes det frem kriterier. Bidrag må innfri disse for å velges ut til analyse. Etter dette, analyseres først Løgstrups *Skabelse og tilintetgørelse*, så to artikler fra *God and the Soul*, av Peter Geach. Bidragene analyseres etter følgende struktur: Først begrunnes valget av bidraget og forfatteren, og teksten introduseres. Etter dette, anvendes kategorier, fremsatt i kapitel to, for å plassere forfatterens metodiske og trosmessige perspektiver. Så beskrives bidragets skikk for ordbruk om Gud, samt de mål som er relevante. Så analyseres ordbruken i bidraget for å avklare hvilke kvaliteter Gud blir tillagt, og hva disse kvalitetene betyr. En oppstilling av disse utgjør min definisjon av bidragets Gud. Når bidragene er analysert, sammenliknes mine definisjoner. Kvaliteter både Løgstrup og Geach tillegger Gud, danner grunnlag for å definere makrospillet normale Gud. Definisjonen er generell, og utgjør standarden for hvilke kvaliteter ordbruk kan tillegge Gud, uten å bli abnormal i makrospillet. Til slutt i kapitlet, undersøkes min definisjon av mikrospillet normale Gud, opp mot standarden for makrospillet normale Gud, for å realisere avhandlingens primære mål.

6.1 En begrensning av makrospillet

Noen få bidrag kan ikke reflektere religionsfilosofiens fulle variasjon. Spesielt ikke den variasjon som preger religionsfilosofiens liberale fase. Når Swinburnes bok er typisk for denne fasen, så er det et liberalt makrospill som er relevant her. Når denne variasjonen vanskelig kan fanges opp i makrospillet, så må det foretas noen grep. Makrospillet skal derfor begrenses, men slik at det blir så relevant som mulig. Først

skal det avklares hvilke standpunkter makrospillet skal omfatte. Så skal et forslag til en regel begrense spillet ytterligere.

Makrospillet kan avgrenses ved å analysere bidrag, som deler metodiske eller trosmessige standpunkt. Eksempelvis, så kan makrospillet kun analysere bidrag som er evidensialistiske. Resultatet blir da et evidensialistisk språkspill, som ikke fremviser mangfoldet i religionsfilosofien. Begrensning av makrospillet må foretas, men bør ivareta dette mangfoldet best mulig. Kategoriene, etablert i kapittel to, som er av generell karakter, innerholder mer variasjon enn de tilspissede. Eksempelvis, innebærer *filosofisk* mer variasjon enn *logisk analytisk*. Ved begrensning av hvilket standpunkt makrospillet skal omfatte, så er det et poeng å velge en kategori som kan representeres dekkende, men som samtidig viser variasjon.

Jeg skal avgrense makrospillet til å omfatte aktører som, trosmessig, kan defineres som teister. Denne avgrensningen medfører at alle aktører, som motargumenterer teismen, ekskluderes fra makrospillet. Jeg anser, på bakgrunn av disiplinens historie, den katolske og den protestantiske tradisjon, som teismens to hovedretninger. Begge tradisjoner skal representeres ved å velge ut bidrag som er typiske for hver retning. Men, skal representantene være klassiske, eller personalistiske, teister? Davies, mener den klassiske varianten er meget dominerende²⁰⁶. Jeg ser ingen antydninger til at noe annet er tilfellet. Nå er det viktig at makrospillet speiler den religionsfilosofiske teismen som Swinburne bidrar til. Dette for å ha relevans. Så, hvis de fleste teistene, som deltar i dette, er klassiske teister, så er det grunn til å la representantene stå for denne retningen. Men det er allikevel stor variasjon innen den klassiske teismen, og noen varianter har personalistiske trekk. Dette må inkluderes, dersom et makrospill skal være dekkende for teistisk religionsfilosofi. Jeg skal derfor velge en representant som er typisk for klassisk teisme, og en som har trekk av personalisme. Den metodiske variasjonen skal ivaretas ved at bidragene representerer ulike metodikk. I sum, håper jeg at disse hensynene fører til et makrospill som viser teismens variasjon rimelig dekkende.

En fullstendig skikk, for ordet Gud i makrospillet, skal ikke fremstilles. Dette vil kreve at alle regler som følges ved normal ordbruk, i teismens religionsfilosofiske utsagn om Gud, avdekkes. Noe slikt forutsetter en omfattende studie, som ikke denne avhandlingen kan romme. Men noen regler kan forventes å påvirke hvilke kvaliteter

²⁰⁶ (Davies 2004: 2-14ff.)

som, normalt sett, definerer Gud i makrospillet. Jeg skal foreslå en slik regel for å avgrense spillet ytterligere. Den dannes på bakgrunn av min forståelse av religionsfilosofi, som en historisk disiplin.

Den teistiske religionsfilosofien har utviklet seg gjennom historien. Og som del av historien, så har disiplinens forståelse av hva ordet Gud, normalt sett, betyr, også vært i utvikling. Det er lite relevant å sammenligne Swinburnes Gud, med en Gud som var normal i makrospillet langt tilbake i historien. Det er den historiske konteksten, Swinburnes prosjekt er del av, som er avgjørende. Altså makrospillet etter det ble liberalt. Religionsfilosofer, som er del av dette spillet, er del av en disiplin med massiv historisk fortid. En slik fortid synes å virke inn på hva Gud kan bety i makrospillet. Dette fordi et religionsfilosofisk bidrag, som overser sin disiplins historie, står i fare for å miste integritet når den enkelt kan tilbakevises. Da ved at det vises til klassiske innvendinger. Et bidrag, som eksempelvis, fremsetter argumentet fra design, ved å mene at Gud skapte alle livsformer slik de er nå, vil antagelig ikke aksepteres av de som erkjenner evolusjonsteorien. Jeg vil anta at de fleste teistiske religionsfilosofer erkjenner evolusjon, og derfor ikke aksepterer argumentet. Slik kan disiplinens historie påvirke et bidrags evne til å definere hva den normale Gud betyr i makrospillet. Det dreier seg om at historisk behandling av Guds eksistens, ikke ignoreres, men er med å forme kvalitetene Gud tillegges, samt hva disse kvalitetene betyr. En regel kan formuleres: *Makrospilletts normale Gud defineres av kvaliteter som ikke er i konflikt med relevante historiske innvendinger.*

6.2 Krav bidrag må innfri for å kvalifisere til utvelgelse

I kapitel to, ble religionsfilosofi definert og en rekke kategorier ble etablert. I tillegg, valgte jeg å inkludere utviklingstrekk, som syntes relevant, ved beskrivelse av disiplinens historie. Alle slike valg er avgjørende for fremstillingen av makrospillet, og speiler hvordan jeg tolker disiplinen. Dette påvirker kravene som defineres her.

Kravene fremsettes for at forslaget til Gud i makrospillet, blir dannet på fornuftig grunnlag. De vil sikre at analyserte bidrag er historisk og tematisk relevante for *The existence of God*. Bidrag må innfri følgende krav for å velges ut: 1. *Bidraget må være teistisk (enten typisk klassisk, eller en variant av klassisk) religionsfilosofi per definisjon*²⁰⁷. 2. *Bidraget må være lansert i disiplinens liberale fase.* 3. *Bidraget*

²⁰⁷ Det siktes da definisjonen av religionsfilosofi fremsatt i kap. 2.1.

må behandle Guds eksistens. 4. Bidraget må vise hensyn til disiplinens historiske innvendinger. 5. Bidraget må være typisk for en av teismens hovedretninger (enten katolsk eller protestantisk), og skille seg metodisk fra øvrige bidrag.

6.3.1 Gud i *Skabelse og tilintetgjørelse*: Religionsfilosofiske betragtninger

Første bidrag som analyseres er Knud Ejler Løgstrups *Skabelse og tilintetgjørelse: Religionsfilosofiske betragtninger*²⁰⁸. Bidraget tilfredsstiller fremsatte krav, men utmerker seg på to punkter. Det viser et spesielt høyt refleksjonsnivå, hva angår disiplinens historie, og det viser en originalitet, typisk for den liberale fase.

Fra 1936, var Løgstrup prest i Sandager-Holevad Sogn, på Vestfyn. I 1943 fikk han stillingen som professor i etikk og religionsfilosofi ved universitetet i Aarhus. Denne besatte han frem til 1975. Løgstrup tilbrakte deler av sin studieperiode i Tyskland. Da, blant annet, under *Martin Heidegger* og *Hans Lipps*. Begge tidligere elever av Husserl, og påvirket av fenomenologien, som trakk i eksistensfilosofisk retning. Løgstrup lot seg prege av både den fenomenologiske, og den tyske eksistensialistiske tradisjonen. Dette synes tydelig i boken som analyseres.

Løgstrup er særlig kjent for sine tanker om etikk, og sitt oppgjør med *Søren Kirkegaard*. Bidraget som analyseres her er ikke fokusert på disse tema, men er siste del av et planlagt verk om metafysikk. Av verkets fire bind, ble kun det første og siste, fullendt. I *Skabelse og tilintetgjørelse*, diskuteres både Husserl og Heidegger inngående, men en rekke andre referanser foreligger også. Disse vitner om en meget sammensatt forståelse av filosofiske og teologiske tanker med relevans for religionsfilosofien. Blant de som diskuteres er Augustin, Luther, Barth, Bultman, Kirkegaard, Descartes, Kant og Hegel²⁰⁹.

Løgstrup analyserer fenomener gjennom å, fenomenologisk, innta et kristent tolkningsperspektiv. Først legitimeres metoden som anvendes, så styrker analysen av fenomenene, en religiøs totaltolkning²¹⁰. Denne totaltolkningen innebærer eksistensen til en kristen Gud. Det mest nærliggende er å betrakte dette som evidensialisme. Men dette er ikke helt rettferdig. Løgstrups filosofisyn viser nemlig trekk, typiske for

²⁰⁸ (Løgstrup 1978) Referanser er til førsteutgaven, men eksemplaret som benyttes er fra 2008 og inkluderer et etterskrift av *Svend Andersen*.

²⁰⁹ Boken består, med unntak av del seks, av refleksjoner over andres tanker for å legitimere den granskning han utfører. Eks. knyttes Husserl og Heidegger til diskusjon om tid (Ibid: 13-35), og Kant til diskusjon om etterprøving (Ibid: 281-285).

²¹⁰ Med totaltolkning menes en tolkning som omfatter alt (Ibid: 93).

reformert epistemologi. Dette fremkommer tydeligst i hans metodiske hovedpoeng. Dette hevder at all vitenskaplig undersøkelse, er trosbasert teoretisering²¹¹. Løgstrups legitimeringen av sin undersøkelse kan utdype. Legitimeringen vil aktualisere religiøse totaltolkninger av metafysiske fenomen. Dette gjøres ved å vise at vitenskaplige teorier har svakheter. Hovedargumentet vil vise at all teori er bygget på antakelser om at noe metafysisk er sant. Løgstrup kritiserer vitenskapens ide, om at teorier kan fortelle noe sikkert om verden, ved å påpeke at; verdinøytrale observasjoner ikke finnes; empirisk verifisering ikke er mulig; ethvert tankesystem utgår fra ikke bevislige antakelser, og; vår erkjennelse er usikker²¹². Poenget er å vise at all teori bygger på tro, slik en religiøs totaltolkning bygger på tro. Skepsisen til sikker undersøkelse, gjør at Løgstrup ikke regner sin egen teori for å være beviselig. Men den kan styrkes. Sammenlagt, skal han representere evidensialisme, forankret i reformert epistemologi.

Løgstrup skal også representere teisme av protestantisk art. Min analyse viser at hans Gud passer meget godt med retningens typiske trekk. Løgstrup kan også plasseres innen klassisk teisme, men han er ikke typisk på alle måter. Gud er nemlig aktivt handlende og påvirkelig slik jeg tolker det²¹³. Jeg begrunner dette nedenfor.

Min forståelse av skikken som styrer ordbruken, fremsettes i avsnittene som følger. Løgstrup forstår all teori som trosbasert, og bruker dette til å aktualisere religiøse totaltolkninger²¹⁴. Et viktig poeng i denne sammenheng, er at religiøse totaltolkninger må tilpasses irreligiøse premisser. I denne forbindelse, legitimerer Løgstrup et fenomenologisk studium av det metafysiske, ved å inkludere vitenskaplige prinsipper. Da spesielt unnværlighetstesting og etterprøving²¹⁵. Etter å ha legitimert sin religionsfilosofi, anvender han en kristen totaltolkning for å

²¹¹ (Ibid: 95-96)

²¹² Punktene er basert på bokens del 2 og 3 (Ibid:126-259). Løgstrup viser også misstro til vitenskaplige setninger. Det dreier seg om hvordan et partikulært fenomen kan gjendrive en allmenn teori. Teori tar for gitt at alle betingelser som påvirker det partikulære fenomenet er kartlagt, og derfor kan forklare fenomenet. Problemet, Løgstrup tar opp, er at tid og rom medfører at ingen forhold er like noen gang. Temaet preger hele del 3, men uttrykkes særlig tydelig i (Ibid:189-195).

²¹³ Dette er gjennomgående i del 6 av boken, men er særlig tydelig i (Ibid: 303ff.)

²¹⁴ Totaltolkningene tematiseres i del en, men særlig tydelig i (Ibid: 99ff.)

²¹⁵ Temaet drøftes via bla. Russell, Kant, Bultmann og Kirkegaard (Ibid: 260-285).

analysere to typer fenomen; at noe eksisterer, og; særtrekk ved denne eksistensen. Fokuset på eksistens har medført at analysen er blitt kaldt eksistensanalyse²¹⁶.

Det er særlig *livsytringer* som analyseres. Livsytringer fører til positive, spontane handlinger, som ikke passer med vårt vanlig handlingsmønster, og som ikke motiveres av individets trang til å opprettholde seg selv. Tro, oppriktighet, medfølelse og tillitt, er eksempler²¹⁷. Livsytringene kan forklares grundigere, ved å sette dem i sammenheng med Løgstrups øvrige tanker.

For Løgstrup er *tid* noe vi eksisterer innenfor, og som forløper uavhengig av oss. Alt som eksisterer i tiden, strekker seg mot at dets eksistens til tar slutt. Løgstrups knytter *væren*, til denne oppfattelsen. Væren, er for Løgstrup, en tilstand i spennet mellom tilblivelse og tilintetgjørelse (altså i tid). Tilstanden vedlikeholdes av en makt som selv er utenfor tiden. Denne kan ikke komme fra mennesket selv, når tid forløper uavhengig av om mennesket eksisterer²¹⁸. Løgstrups tanker om språk springer ut av dette. Ord hevdes å alltid referere til den temporale virkeigheten vi opplever²¹⁹.

At mennesket er del av en forgjengelig eksistens, gir trang til å motstrebe, eller ignorere, tilintetgjørelse²²⁰. Som følge av dette oppstår *basisillusjonene*. Disse er missoppfatninger som gir oss tro på at; vi skyldes vår egen væren; vi kan holde oss selv fra å gå til grunne, og; vår væren er permanent. Livsytringene fører ikke til handlinger som passer med disse basisillusjonene. De trenger heller gjennom dem, og gjør at vi tilsidesetter oss selv. Grunnet sin gjennombruddskraft kalles de *suverene*²²¹

Løgstrup mener livsytringer ikke kan etterprøves eller være gjenstand for vitenskaplig granskning. Dette fordi de ikke har rasjonell karakter. Dersom spontane livsytringer granskes med fornuft, slutter de å være spontane. I tillegg ender rasjonelle studier av fenomenet med at vi krediterer oss selv deres oppkomst. Dette, tross i at de

²¹⁶ Se etterordet av Andersen.

²¹⁷ Tro er for Løgstrup livsytringen håp i en annen form. Jeg forstår tro som håp om at gudsriket eksisterer. Livsytringene omtales gjennomgående. Eks. (Ibid: 96ff., 111ff.).

²¹⁸ Det diskuteres med Augustin, Heidegger og *Jørgen Jørgensen* for å befeste tidsbegrepet (Ibid: 13-40, 73ff.). Om Heideggers væren se (32ff.).

²¹⁹ Løgstrups knytter tid til objektive og imaginære rom. Hvis jeg forstår han rett, så er påvirker tid romlige objekter, uavhengig av om vi er det bevisst. Språket beskriver vår tolkning av de forhold vi eksisterer innenfor. Altså tidens virkning i rom slik vi er det bevisst. Ord refererer derfor alltid til noe i en prosess mot opphør (55, 159ff.).

²²⁰ (Ibid: 42, 92-96)

²²¹ (Ibid: 113)

transenderer vårt fokus på selvoppholdelse²²². En religiøs totaltolkning kan, vel å merke, inntas for å undersøke fenomenet. Unnværlighetstesten anvendes i denne forbindelse. Faller den religiøse totaltolkningen bort, så forfektes også livsytringene. Å forfekte livsytringene blir, i følge Løgstrup, å ignorere det som holder verden/menneskeheten samlet²²³. En enkel vending av et basalt vitenskaplig spørsmål, åpner for religiøs tolkning av fenomenene. Spørsmålet vendes fra om universet angår oss, til om vi angår universet²²⁴.

Ordbruk analyseres i lys av det jeg forstår som bokens helhetlige mål: *Å legitimere, aktualisere, og teste en kristen totaltolking av mennesket eksistens og trekk ved denne væren*. Analysen fokuserer på delene av boken som inntar en kristen totaltolkning for å granske livsytringene. Det siktes da til bokens sjette del. Det skal presiseres at all ordbruk tolkes innen skikken beskrevet i overstående avsnitt.

Gud defineres ikke i boken, men noe ordbruk synes å, tydelig, tillegge Gud noen kvaliteter. Følgende sitat er dekkende²²⁵:

Alt hva der er til, fra det største til det mindste, er Guds værk. Gud er den allestedsnærværende magt til at være til i alt hva der er til. Magten er mer end det der er til, den er evig og uforgængelig, og den lader det der er til forgå.

Jeg tolker Gud i sitatet som *evig*. At makten er evig tolkes til *omnipotens*. At Gud er *årsak til, og del av, absolutt alt eksisterende*, uttrykkes rimelig tydelig. Det er også tydelig at Gud *oppretholder all temporal væren*. Gud er også mer enn det eksisterende. Kanskje dette er å forstå som at alt er i Gud²²⁶. Gud er uansett både utenfor alt, og til stede i alt. At Gud er mer enn alt, gjør at intet finnes utenfor. Jeg tolker dette, til at Gud er *uendelig i utstrekning*.

Bokens sjette del fokuserer på livsytringene som spor av gudsriket i skaperverket. Det er gjennomgående at Gud og hans rike besitter like egenskaper. Om de er helt identiske fremkommer ikke klart av ordbruken. Men, gudsriket opprettes på et gitt tidspunkt, og er noe Gud forårsaket. Enten er gudsriket del av Gud, eller, så er det en tilstand der man smelter sammen med Gud. Nå uttrykkes ikke sistnevnte

²²² (Ibid: 156-157, 266ff.)

²²³ (Ibid: 124)

²²⁴ (Ibid: 268ff.)

²²⁵ (Ibid: 297-298)

²²⁶ Dette synes rimelig, i lys av skikken. Eks. (Ibid: 96-99).

mulighet tydelig på noen måte. Det ville dessuten gjort Løgstrup til en slags panenteist. Noe det ikke finnes dekning for i skikken. Det er mer sannsynlig at gudsriket er del av Gud. Dette fordi Gud er mer enn det som er til, og gudsriket er til. Ordbruken viser uansett, at *livsytringene er både Guds, og gudsrikets kvaliteter*²²⁷.

Løgstrups ordbruk inkluderer Jesus, men Den hellige ånd er fraværende. Man kan tenke seg til at livsytringen *tro*, er Den hellige ånd, men ingen ordbruk gjør dette mulig å avklare. Jesus er tydeligere. Språk, slik Løgstrup forstår det, kan formidle evighet ved å forklare den som fravær av forgjenglighet. Språket kan også formidle Gud/gudsriket ved å bruke ord som refererer til livsytringene. Gud/gudsriket kan slik tilnærmes ved språk, men da enten som motsatsen til en temporal virkelighet, eller ved å henvise til de erfaringer som transenderer virkeligheten²²⁸. Slik sett unngår ikke Gud enhver beskrivelse. En tolkning av ordbruk om Jesus, er at Gud brukte han til å språklig formidle opprettelsen av gudsriket. Gud er i den forstand *språklig forståelig*.

Tolker jeg ordbruken rett, så opprettes Gudsriket grunnet menneskets behov. At menneskets behov gjør at Gud handler, antyder at Gud er *påvirkelig* og *aktivt handlende*. Dette skiller Løgstrup fra klassisk teisme. At Gud utfører en skapende handling, for menneskets skyld, antyder også at *Gud sympatiserer med menneskene*. Ordbruk rundt dette presiserer at Gud gjør mennesket godt, uten å ha menneskelig moral. At Gud ikke er moralsk, betyr ikke at Gud er moralsk indifferent²²⁹.

Angående moral, tar Løgstrup en avstikker, og målretter sin ordbruk for å fremsette et forsvar mot argumentet fra ondskap. Forsvaret hevder Gud er *føretisk*. Dette skal forklares nærmere. Gud skapte et forgjengelig univers, med naturlige onder, lenge før mennesket kom inn i det. Etikk er et menneskelig produkt, og oppkom derfor først når mennesket ble til. Etikk fantes derfor ikke når Gud opprettet og systematiserte skaperverket. At det finnes naturlige onder, og gjorde det før mennesket oppkom, kan følgelig ikke forstås som et etisk anliggende. Forklaringen på moralske onder er vagt formulert, men en mulig tolkning er at de utgår fra mennesket selv²³⁰. Fra ordbruken kan det utledes at Gud ikke er etisk, men er *føretisk*.

²²⁷ Ordbruk i del 5 uttrykker også dette (Ibid: 272ff.). Livsytringene utgjør Løgstrups *nihilodice*; trekk ved tilværelsen som blir ”det godes problem” for en irreligiøs totaltolkning (Ibid: 286ff.).

²²⁸ (Ibid: 331-332)

²²⁹ (Ibid: 292ff.)

²³⁰ (Ibid:290 ff.)

Om Gud betraktes som logisk nødvendig er litt uklart. Nå ligger det misstro til en slik forståelse i skikken. For det første, anses teoretisering for å være basert på tro. For det andre, er livsytringer en umiddelbar erfaring som ødelegges dersom rasjonalitet kobles inn. For det tredje, er Gud hinsides vår erfaringsevne når han er inni oss²³¹. Løgstrups innstilling er typisk protestantisk, og lar erkjennelse primært skje ved tro, og ikke fornuft. Det synes rimelig å tolke det til at en religiøs totaltolkning er *tro* på Guds nødvendige eksistens²³². Det er uansett belegg for å forstå Gud som utilgjengelig både empirisk og rasjonelt, men allikevel tilstede i alt. Løgstrup bruker ordet *transendere* for å uttrykke dette.

Det kan tilføres at Gud også er ukondisjonert tilgivelse, men dette er problematisk. Det er to typer tilgivelse. Den første er aktuell i en forgjenglig tilværelse, og er begrenset. Å påføre en annen person lidelse, eller frarøve denne livet, er ikke alltid tilgivelig. Den andre typen er ubegrenset som følge av gudsrikets evighet. Gudsriket er fravær av forgjenglighet, noe som fører til at basisillusjonene faller fra. Når basisillusjonene faller fra, fordi selvoppholdelse ikke lenger er nødvendig, så er ikke moralsk ondskap et fenomen. I et slikt rike kan alt tilgis²³³. Problemet med dette er at ukondisjonert tilgivelse kanskje ikke er en av Guds kvaliteter, men en effekt av tilværelsen i gudsriket. Ingen helt tydelig ordbruk gjør dette klart, så ukondisjonert tilgivelse skal ikke inkluderes i min definisjon.

Ingen ordbruk tar opp omniscience presist. Det er vel å merke ingen regler som er i konflikt med kvaliteten. Kanskje Guds tilstedeværelse i alt, gir innsikt i alt. Og kanskje de av Guds handlinger, som er responser på hendelser i skaperverket, forutsetter innsikt i hendelsen det responderes på. Men dette er ikke tilstrekkelig grunnlag til inkludere kvaliteten i min definisjon. Nå skal det legges til, at Gud er evig makt. Så vidt jeg ser, finnes ingen ordbruk som beskriver Gud med begrensede kvaliteter. Ordbruk som beskriver Gud, rettes heller mot å fremvise forskjellen mellom det temporale mennesket/skaperverket, og det evige Gud/gudsriket. Eksempelvis, kjennetegnes livsytringene av en evighet som trenger gjennom vår væren i tid. Man kan spørre om Løgstrup forstår alle Guds kvaliteter som evige. Og om gud, når han har kunnskap om noe, derfor har kunnskap om alt. Om dette er

²³¹ Dette fremkommer også av annen ordbruk (Ibid: 121ff.)

²³² Dette synes også ved ordbruk i del 1 og 5 (Ibid: 120ff., 266).

²³³ (Ibid: 304-310)

tilfellet, kan verken bekrefte eller avkreftes. Men jeg vil mene at skikken tillater en slik tolkning. Jeg skal forstå *omniscience* som en mulig kvalitet, men meget usikker.

Min definisjon av Gud i *Skabelse og tilintetgjørelse* består av fjorten (femten) kvaliteter. Gud er: 1. *Omnipresent*, forstått som; tilstede i alt. 2. *I besittelse av kvaliteter som tilsvarende livsytringene*. 3. *Omnipotent*, forstått som; evig mektig. 4. *Evig*, forstått som; utenfor tid. 5. *Uendelig i utstrekning*, forstått som; ubegrenset av alt romlig. 6. *Skapende*, forstått som; årsak til absolutt alt eksisterende, inkludert gudsriket. 7. *Opprettholder av tid*, forstått som; den som holder det værende fra å opphøre. 8. *Føretisk*, forstått som; hinsides etikk når denne oppkom med mennesket. 9. *Sympatisk*, forstått som; ønsker menneskene godt. 10. *Påvirkelig*, forstått som; i stand til å reagere på hendelser i skaperverket. 11. *Aktivt handlende*, forstått som; i stand til å gripe inn i skaperverket. 12. *Transendent*, forstått som; verken empirisk eller rasjonelt håndgripelig, men til stede i alt. 13. *Språklig tilgjengelig*, forstått som; mulig å forstå ved å anvende ord. 14. *Medierende*, forstått som; en som viser sin eksistens i skaperverket gjennom væren og livsytringen, samt Jesus. (15. Kanskje, *omniscient*, forstått som; altomfattende klok og kjenner absolutt alt.).

6.3.2 Gud i *God and the Soul*

I dette underkapitlet analyseres to artikler fra boken *God and the Soul*, utgitt i 1969, av Peter Geach²³⁴. Boken er en artikkelsamling, og ikke en sammenhengende tekst. Tekstene som er valgt tilfredsstillende fremsatte krav. De utmerker seg ved å representere betydelige standpunkt i makrospillet. Da både metodisk og trosmessig.

Geach, født 1916, var professor ved Universitetet i Leeds fra 1966 til 1981. Før dette, underviste han ved Universitetet i Birmingham. Geach ektet Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe i 1941²³⁵. De var begge katolikker. Det meste av Geachs utgivelser knyttes til logisk analytisk behandling religiøs tematikk. Hans analyse av omnipotens, er kanskje den som har fått mest oppmerksomhet. Geach bibliografi inneholder arbeider om Aristoteles, Augustin, Frege og Wittgenstein.

Det er sannsynlig at Geach raskt ble oppmerksom på den terapeutiske

²³⁴ Det er førsteutgaven som benyttes (Geach 1969). Et meget kort forord, av Geach selv, kommenterer artiklene. Året de ble lansert, og i hvilke tidsskrift, nevnes kort. Boken inneholder også en punktvis analytisk gjennomgang av artiklene.

²³⁵ Livet til Geach er lite omtalt utover artikler som behandler Anscombe. eks. (Driver 2009). Det er, for øvrig, Anscombes oversettelse av *PI* jeg anvender i avhandlingen.

filosofiens effekt på religionsfilosofi. Dette fordi hans kone var elev av Wittgenstein. Terapeutisk filosofi preger allikevel ikke Geach sitt metodiske perspektiv. Samtlige artikler i boken argumenterer logisk, på grunnlag av universell sannhet. Wittgensteins *TP* er referert, men denne har et logisk analytisk perspektiv²³⁶.

Jeg har valgt bort artikler av ulike grunner. Artiklene "*Reincarnation*", "*immortality*", "*On Worshipping the Right God*" og "*What Do We Think With*" treffer ikke relevant tematikk. "*Form and Existence*" er skrevet før 1955, og kan ikke, helt sikkert, regnes som del av den liberale fasen. Artiklen "*What actually Exists*" utgår når Geach, i forordet fra 1968, uttrykker at han ser problemer i teksten. Og "*The moral Law and the Law of God*", er ikke en god representant for Geach sitt metodiske perspektiv. To artikler fra boken er valgt ut til analyse; "*Causality and Creation*" og "*Praying for Things to Happen*". Begge artiklene er utgitt på sekstitallet og fremviser et sammenhengende metodisk og trosmessig perspektiv. En analyse kan allikevel ikke forstå artiklene som en enhet. Dette fordi de har ulike mål. Noe som påvirker hvilke regler det er relevant for Geach å trekke på. Tross dette, kan en rimelig konsistent Gud defineres ved å legge sammen kvaliteter fra begge artiklene.

Artiklene viser en filosofi av tydelig logisk analytisk art. Spesielt synes dette i måten setninger og ordstillinger systematisk analyseres på. Referanser til kjente navn innen feltet, som Frege, er gjennomgående. Geach skal også representere en katolsk teisme av klassisk art. At han er typisk katolsk synes meget godt når han, i flere sammenhenger, uttrykker at rasjonalitet er en høyverdig vei til erkjennelse²³⁷.

Først analyseres *Causality and Creation*²³⁸. Artikkelen retter kritikk mot etablerte sannheter i den analytiske logikken. Deler av denne kritikken fremviser mindre relevante regler for ordbruk om Gud. Men etter kritikken er utført, synes flere regler med betydning. Geachs kritikk hevder, mer spesifikt, at klassisk deduktiv argumentasjon, mot det kosmologiske argument, innerholder antakelser som ikke nødvendigvis er logisk korrekte. Det er ideen om at alle konklusjoner inneholder sine premisser, Geach vil til livs. Han hevder to sider ved ideen er kritikkverdige; at et

²³⁶ (Ibid: 79)

²³⁷ (Ibid: 85)

²³⁸ (Ibid: 75-85) Ved analytisk lesning av artikler, blir skikken mindre fullstendig. Dette fordi en artikkel viser færre regler enn en bok. Dette gjør at ordbrukens betydning vanskeligere kan avklares ved å resonnerer, mer generelt, på grunnlag av skikken. Analysen avhenger derfor mer av konkret ordbruk.

premiss er *logisk sterkere*, og; at det er *mindre sikkert*, enn sin konklusjon, dersom premisset er årsak til konklusjonen, men ikke motsatt (Altså hvis K følger av P, men P ikke følger av K²³⁹). Ved å påpeke dette, hevder Geach at argumentasjon mot at Gud kan påvises deduktivt er basert på antakelser.

Videre kritiseres et av syllogismens sannhetskriterier; at konklusjonen er uløselig knyttet til premissene i diskursuniverset det argumenteres innenfor²⁴⁰. Nå fremsettes kritikken, slik jeg forstår det, for å legitimere at naturteologi kan kausalforklare alts eksistens med en årsak utenfor denne. At Gud ikke kan bevises ved å argumentere syllogistisk betyr ikke, for Geach, at Gud ikke kan bevises deduktivt. Argumentet fremsettes ved å mene at ”The relative term ‘smaller than’ has enabled us to transcend the old domain, without a sense of having fallen into gibberish”²⁴¹. I setningene etter påpekes det at dersom ”mindre enn”, appliseres blir det mulig å referere til noe utenfor det kjente universet.

Geach mener logikkens studie av kausale proposisjoner kan åpne for deduktiv argumentasjon, fri for antakelser og utenfor syllogismens lukkede rom. Nå påpekes det at studien, av denne typen logikk, nesten har stått stille siden middelalderen. En videreutvikling blir hevdet å kunne ende med at Gud, logisk korrekt, kan påvises deduktivt. Han fremviser, i denne sammenheng, noen ordstillinger med potensial²⁴².

Målet med ordbruken skal anses for å være: *Å åpne for at deduktiv logikk kan anvendes for å bevise at Gud er årsaken til alt*. Presis ordbruk, som viser hvilke kvaliteter Geach tillegger Gud, forekommer sjeldent. Noe er, vel å merke, meget tydelig. Geach uttrykker følgende, etter å ha poengtert at kausale proposisjoner åpner for at Gud kan bevises deduktivt: ”It may even be rational, as I am inclined to think it is, to accept some such proof as valid before a satisfactory logical analysis has been worked out”²⁴³. Jeg tolker dette til at Geach mener Gud er *logisk tilgjengelig*.

Yterligere kvaliteter synes i artikkelens ordbruk. Denne må tolkes innen reglene skissert over. Geach mener å ha vist at deduktive argumenter kanskje kan

²³⁹ (Ibid: 78ff.) P= premiss; K= konklusjon

²⁴⁰ Se (Ibid: 79ff.) for Geachs *syllogistic*. Aristoteles nevnes i denne sammenhengen. Jeg oppfatter Geach mening med *syllogistic* som tradisjonell. Eks. Alle mennesker har organer - Martin er menneske – Martin har organer.

²⁴¹ (Ibid: 81)

²⁴² Jeg forstår ikke Geachs kausale proposisjoner helt. Regelen; kausale proposisjoner åpner for at Gud kan påvises logisk– er uansett klar (Ibid: 81ff.).

²⁴³ (Ibid: 85)

bevise Gud. I lys av sitatet over, synes det rimelig å forstå det som at slike bevis, inntil videre, er rasjonelt å akseptere. Han mener, tidlig i teksten, at artikkelen åpner for at Aquinas first, second og third way er valide²⁴⁴. Jeg skal ikke spekulere i hvor mye tiltro Geach har til hvert av Aquinas argumenter, men at Gud er *alts årsak*, for Geach, synes klart.

Nå skal *Praying for Things to Happen* analysees²⁴⁵. Geach tar utgangspunkt i en oppfattelse om at Gud frembrakte effekten – S, *fordi* personen – X, bad om det. Geach mener forståelsen impliserer at Gud ikke ville frembrakt S, dersom ikke X bad om det. X vil ikke be om at S skal inntreffe, dersom S inntreffer uansett. Fra dette følger det at bønn til Gud, implisitt forutsetter, at Gud er rasjonell og kan velge å innfri ønsket eller ikke. Dersom dette er tilfellet, så er Gud påvirkelig og derfor ikke uforanderlig. Geach vil vise at bønnepraksis ikke må forutsette at Gud er uforanderlig.

Geach mener det ufornuftig å be om at noe *har* skjedd. Dette bryter med vår logikk på samme vis som at en lærer sier til sin elev at ”You will have written your essay by last Tuesday morning”²⁴⁶. Bønn må altså innebære et ønske om at noe skal skje i fremtiden for å være fornuftig. Gud blir ansett for å se alt slik det er. Dersom Gud ser alt som hender som en samtidig helhet, så er dette riktig, og tid eksisterer egentlig ikke. Menneskets tidsoppfattning er, i så fall, illusorisk. Følgen av dette diskuteres inngående. Dersom vi opplever at noe følger av noe, så er opplevelsen en erfaring av tid. At vi erfarer tid, gjennom suksessjon, gjør at tid finnes for oss. Dersom man er i sorg, men denne egentlig er illusorisk, så er allikevel sorgen virkelig. Når gud ser alt slik det er, og tid er virkelig for oss, så ser han også sine skapningers opplevelse av endring. Geach innvender at å hevde at Gud ikke kjenner tid, kolliderer med kristendommens linjære tidsoppfatning, samt dens fokus på historiske hendelser. Eksempelvis korsfestingen. Videre, argumenteres det for at Gud kan kjenne vår tidsoppfatning uten selv å være i tiden. En uforanderlig Gud blir slik kompatibel med at tid er virkelig for oss.

Geach tar opp et problem knyttet til dette. Gud må være forandelig for å kunne påvirkes til å frembringe S i fremtiden. En uforanderlig Gud, som besitter evig kunnskap, kjenner alt som skal skje. Å be, impliserer derfor at Gud ikke besitter evig

²⁴⁴ (Ibid:77)

²⁴⁵ (Ibid: 86-99)

²⁴⁶ (Ibid: 91)

kunnskap. Geach løser problemet ved å poengtere at bønn er fornuftig når det samsvarer med vår oppfatning av tid. Å be forutsetter derfor ikke at Gud er foranderlig, men det gjør at vi ber om noe Gud allerede vet.

At Gud er uforanderlig medfører, for Geach, determinisme, med et unntak; tilfeldighet²⁴⁷. Det påpekes at naturvitenskap inkluderer en tilfeldighetsmargin i sin systematikk. Marginen hevdes å tillate mennesket å ha fri vilje, samt å gjøre det mulig for mennesket å påvirke sin omverden. Hvis jeg oppfatter dette rett, så har altså årsak, Gud, predestinert alle hendelser, men også tillatt tilfeldigheter. Da menes tilfeldigheter i naturen, og i oss. Dersom Gud vet alt, vet han også når nød inntreffer som følge av determinismen. Det blir derfor mulig at Gud har innrettet universet slik at bønn får svar, i form av en predestinert effekt. X kan derfor be om at S skal inntreffe i fremtiden, og S kan inntreffe fordi Gud har predestinert det. Gud kan slik være uforanderlig og samtidig la S inntreffe som svar på en bønn. Bønn om at noe skal skje, må derfor ikke forutsette en tro på Gud er forandelig.

Jeg forstår ordbruken som målrettet mot: *Å vise at Gud kan være uforanderlig, og utenfor tid, og samtidig besvare en bønn som peker inn i fremtiden.*

Gjennomgående ordbruk tillegger Gud noen kvaliteter. Først og fremst er Gud *uforanderlig* i betydning upåvirkelig. En bønn anses ikke for å tilføre Gud ny kunnskap, når Gud alltid har sett alt slik det virkelig er. Dette inkluderer alle hendelser i tid. At Gud ser alt slik det er, også tiden, tolkes til *omnisciens*.

Ordbruk som angår determinisme inkluderer tilfeldighet som en del av den kosmiske ordning. I denne forbindelse, tillegges Gud det Geach kaller *providence*. Eksempelvis slik: "But such contingent events do not fall out side the order of Providence, which can arrange them so as to answer prayers"²⁴⁸. Providence tolkes som ordningen av alt determinert og tilfeldig. Geach mener alt eksisterende er forårsaket av enten predestinasjon, eller tilfeldighet. *Alt er derfor forårsaket av Gud.*

Når Gud er årsak til alt, så kan omnipotens være en mulig kvalitet. Nå finnes tegn til omnipotens også å i en av Geachs digresjoner: "... Gods eternal knowledge and power ..."²⁴⁹. Men, omnipotens er, i så fall, ikke en kvalitet som brukes aktivt. Gud griper ikke inn som følge av bønn. Dette ville bryte med uforanderligheten.

²⁴⁷ Med determinisme menes at alle hendelser er forutbestemt av en første årsak.

²⁴⁸ (Ibid: 97)

²⁴⁹ (Ibid: 90)

Bønnen er heller besvart på forhånd. En bønn er bare å ønske noe av Gud som Gud alltid har visst at vi vil ønske oss. Besvares den, så er det som følge av at Gud har predestinert svaret. *Omnipotens* kan tillegges som kvalitet, men da i en passiv form.

Det kan hevdes at Gud er evig som følge av å stå utenfor tiden. Et mulig alternativ er at Gud er intet, men dette klaffer dårlig med skikken. At kvaliteten *evig*, tillegges Gud, kan underbygges av følgende sitat: "... but part of our difficulty here arises not from the mystery of Gods eternal life, but from our ..." ²⁵⁰.

I forbindelse med bønn, tillegges Gud å være *nådig*. Gud unnskylder bønn som forstår han som del av tiden, tross i at han er utenfor tiden. Geach sier eksempelvis: "No doubt God, who knows our necessities before we ask and our ignorance in asking, some times does in his mercy do *something* about the most confused prayer; but there is no sense in saying that he grants such a prayer" ²⁵¹.

Min definisjon av Gud i *Causality and Creation*, og *Praying for Things to Happen*, består av syv kvaliteter. Gud er: 1. *Rasjonelt tilgjengelig*, forstått som; logisk beviselig. 2. *Skapende*, forstått som; årsak til all eksistens, inkludert alt deterministisk og tilfeldig. 3. *Uforanderlig*, forstått som; upåvirkelig og ikke aktivt handlende. 4. *Omniscient*, forstått som; altomfattende klok og ser alt som var, er, og blir. 5. *Omnipotent*, forstått som; evig mektig, men passiv. 6. *Evig*, forstått som; utenfor tid. 7. *Nådig*, forstått som; overbærende hva angår menneskelige missoppfatninger.

6.4 Et forslag til definisjon av makrospillet Gud

Kvaliteter som definerer Gud hos Løgstrup, og hos Geach, er nå listet opp. For å foreslå hvilke kvaliteter, en normal Gud i makrospillet, defineres av, så skal listene sammenliknes. Noen kvaliteter inkluderes i min definisjon, andre ekskluderes.

Kvaliteter, som betyr det samme hos begge, inkluderes. Noen kvaliteter betyr nesten det samme hos begge. Betydningen til slike kvaliteter kombineres, for å omfatte begge variantene, og inkluderes. I tilfeller der Løgstrup og Geach tillegger Gud kvaliteter av motsatt type, så oppstår to muligheter. Enten ekskluderes begge kvaliteter, eller så inkluderes de. Dette må vurderes i hvert tilfelle. Noen kvaliteter er å finne i en beskrivelse, men ikke i den andre. Slike tilfeller må vurderes nøye.

Kvaliteter som tillegges av en, men som overholder den andres skikk, er av typen

²⁵⁰ (Ibid: 99)

²⁵¹ (Ibid:91)

begge kan forventes å akseptere. Disse inkluderes. Kvaliteter som tillegges av en, men som bryter den andres skikk, er de antagelig ikke enige om. Disse ekskluderes.

Kvaliteter som betyr det samme hos begge er tydelige. Begge enes om at Gud er *Evig*, forstått som; utenfor tid. Det foreligger også enighet om at Gud er skapende. Begge tillegger denne kvaliteten det samme, men vektlegger ulike sider av den. Hos Løgstrup presiseres det at skapende innebærer gudsriket. Hos Geach fremheves det at skapende inkluderer alt deterministisk og tilfeldig. Det er uproblematisk å mene at begge enes om at Gud er *Skapende*, forstått som; årsak til absolutt alt eksisterende.

Noen kvaliteter tillegges nesten samme betydning hos begge. Betydning tillagt slike kvaliteter kan justeres for å inkludere begge oppfatninger. Geach tillegger Gud å være *Rasjonelt tilgjengelig*, forstått som; beviselig ved logikk. Løgstrup vil ikke kunne akseptere at Gud kan bevises logisk. Løgstrup tillegger, vel å merke, Gud å være *Språklig tilgjengelig*, forstått som; mulig å forstå ved å anvende ord. Geach er utvilsomt enig i dette. Løgstrups betydning inkluderes når begge enes om denne.

Hos Løgstrup er Gud *Sympatisk*, forstått som; interessert i at menneskene har det godt. Det foreligger ingen regler hos Geach som er i strid med dette. Geach tillegger, på sin side, Gud kvaliteten *Nådig*, forstått som; overbærende hva angår menneskelige missoppfatninger. En av Løgstrups regler kan stå i veien for dette. Dersom overbærenhet er en *menneskelig* moralsk kvalitet, er det i konflikt med hans ide om det føretiske. Men hvis overbærenhet ikke er en moralsk kvalitet, men en livsytring, så kan det aksepteres. Løgstrups regelverk tillater også at Gud handler moralsk uten å ha menneskelig moral som del av sitt vesen. Men er nådig, i så fall, en kvalitet? Jeg er usikker. Nådig, hos Geach, kunne tilsvare Løgstrups ukondisjonerte tilgivelse. Men det er ikke tydelig om dette er del av Gud, eller en effekt av tilværelsen i gudsriket. I tvil, skal kvalitetene kombineres og inkluderes. Resultatet blir at Gud er *Sympatisk*, forstått som; interessert i at menneskene har det godt; og overbærende hva angår menneskelige missoppfatninger.

Omnipotens innebærer problematikk. Løgstrup tillegger Gud å være *Omnipotent*, forstått som; evig mektig. Hos Geach er Gud *Omnipotent*, forstått som; evig mektig, men passiv. Konflikt oppstår når Løgstrups Gud bruker sin makt aktivt, ved å være *Aktivt handlende*, mens den hos Geach brukes passivt. Problemet bunner i om Gud er forandelig eller uforandelig. Angående forandelighet foreligger det uenighet, men at Gud er *Omnipotent*, forstått som; evig mektig, kan begge akseptere.

Noen kvaliteter utelukker hverandre. Disse er tydelige. Hos Løgstrup tillegges Gud å være *Påvirkelig*, forstått som; i stand til å reagere på hendelser i skaperverket, samt *Aktivt handlende*, forstått som; i stand til å gripe inn i skaperverket. Hos Geach er Gud *Uforanderlig*, forstått som; upåvirkelig og ikke aktivt handlende. Her er kvalitetene i direkte konflikt, men kan ikke ekskluderes. Så vidt jeg vet, er det ingen teistiske religionsfilosofer som mener at Gud verken er forandelig eller uforandelig, verken aktivt handlende eller passiv. En slik innstilling passer kanskje bedre med deisme. Flertallet teistiske religionsfilosofer kan forventes å mene at Gud er: *Enten forandelig og aktivt handlende, eller uforandelig og passiv*.

Hos Løgstrup er Gud *Transendent*, forstått som; verken empirisk eller rasjonelt håndgripelig, men til stede i alt. Konflikten er tydelig når Geach mener at Gud er rasjonelt beviselig. Geach sin skikk, synes også å tilrettelegge for at Gud er empirisk tilgjengelig. Dette fremkommer når det åpnes for å resonnerer logisk fra interne fenomen i universet, til deres eksterne årsak. Transendens er, slik sett, i konflikt med Geachs *Rasjonelt tilgjengelig*, forstått som; beviselig ved logikk. Om Gud er til stede i alt skal behandles som et spørsmål om omnipresens. Uansett, så ekskluderes transendens når det ikke foreligger enighet om denne kvaliteten.

Noen kvaliteter er bare å finne hos en representant. Dersom slike kvaliteter kan være gyldige innen den andres skikk, så er det grunn til å mene at kvaliteten kan aksepteres av begge. To slike kvaliteter finnes bare hos Løgstrup, men kan meget tydelig forventes å overholde Geachs skikk. Dette gjelder kvalitetene: *Uendelig i utstrekning*, forstått som; ubegrenset av alt romlig, og *Føretisk*, forstått som; hinsides etikk når denne oppkom med mennesket. Begge skal inkluderes.

Hos Geach finnes *Omniscient*, forstått som; altomfattende klok og ser alt som det var, er, og blir. Jeg mente å finne antydninger til omnisciense hos Løgstrup også. Kvaliteten ble satt i parentes grunnet usikkerhet. Aksepteres kvaliteten, så betyr den; altomfattende klok og kjenner til absolutt alt. Geach sin versjonen er ikke i konflikt med Løgstrups skikk, og kan inkluderes uavhengig av om den tillegges av Løgstrup.

To av Løgstrups kvaliteter er gyldige, innen Geachs regelverk, på en betingelse. De kan ikke forutsette at Gud er aktiv. Det siktes til at Gud, hos Løgstrup, er *Omnipresent*, forstått som; tilstede i alt, og; *i besittelse av kvaliteter som tilsvarer livsytringene*. Nå forutsetter ikke kvalitetene at Gud er aktiv, så de skal inkluderes.

Enkelte kvaliteter, som kun tillegges av en representant, kan ikke forventes å være gyldige innen den andres skikk. Slike kvaliteter skal ekskluderes. Løgstrup

tillegger Gud å være *Medierende*, forstått som; en som formidler sin eksistens i skaperverket gjennom væren og livsytringen, samt Jesus. At Gud formidler sin eksistens er, hos Løgstrup, knyttet til Gud som *aktivt* handlende. Gud griper inn i skaperverket ved Jesu komme. Og Gud oppretter gudsriket, for å gjøre menneskene godt. Dette bryter tydelig med Geach sine regler. Som nevnt, forutsetter ikke livsytringene at Gud er aktiv. De ble inkludert som egen kvalitet i forrige avsnitt. At Gud formidler sin eksistens gjennom fenomenet *væren*, er del av en annen kvalitet som behandles i neste avsnitt. De aspekter ved kvaliteten som står igjen, forutsetter aktiv handling og skal ekskluderes.

Løgstrup tillegger Gud å være *Opprettholder av tid*, forstått som; den som holder det værende fra å opphøre. Det er i tråd med Løgstrups skikk, å forstå dette som aktivitet. Dette fordi, en sannsynlig tolkning, er at væren aktivt holdes oppe av Gud. Dette passer dårlig med Geach. Når Løgstrup kombinerer kvaliteten med *Omnipresence*, oppstår det yterligere brudd med Geach skikk. Resultatet blir nemlig at Gud er tilstede i alt, og holder det fra å opphøre. Gud er slik tilstede i tid. Dette betyr at, i hvert fall deler av Gud, er i konstant endring. Geach tillegger Gud å være uforanderlig, og kan ikke forventes å akseptere kvaliteten. Den må derfor ekskluderes.

Resultatet skal nå legges frem. Min analyse gir grunnlag for å mene at de fleste teistiske religionsfilosofer, enes om at Gud besitter de elleve kvalitetene i min definisjon. Det utelukkes ikke at mange kanskje inkluderer flere kvaliteter. Slike kvaliteter, som da ikke er på listen, skal vurderes abnormale. Dette fordi jeg ikke har grunnlag for å mene at de aksepteres av de fleste i makrospillet. Jeg forstår makrospillet normale Gud, som en komposisjon av ti kvaliteter med følgende betydning. Gud er: 1. *Evig*, forstått som; utenfor tid, 2. *Skapende*, forstått som; årsak til absolutt alt eksisterende, 3. *Omniscient*, forstått som; altomfattende klok og ser alt som var, er, og blir. 4. *Språklig tilgjengelig*, forstått som; mulig å forstå ved å anvende ord. 5. *Sympatisk*, forstått som; interessert i at menneskene har det godt; og overbærende hva angår menneskelige missoppfatninger. 6. *Omnipotent*, forstått som; evig mektig. 7. *Enten forandelig og aktivt handlende, eller uforandelig og passiv*. 8. *Omnipresent*, forstått som; tilstede i alt. 9. *I besittelse av kvaliteter som tilsvarer livsytringene*. 10. *Uendelig i utstrekning*, forstått som; ubegrenset av alt romlig. 11. *Føretisk*, forstått som; hinsides etikk når denne oppkom med mennesket.

6.5 Realisering av avhandlingens primære mål

Her vurderes det om mikrospillets Gud overholder standarden for en normal Gud i makrosplet. Ordbruk i mikrosplet vurderes abnormal dersom den trekker på kvaliteter som ikke er del av standarden. Det skal vurderes om Swinburnes argument forutsetter slik ordbruk. Hans ordbruk, må overholde tre regler for å vurderes normal i makrosplet. Ordbruk må trekke på kvaliteter som: *A: definerer en normal Gud B; overholder eksisterende kvaliteters definerte betydning. C: ikke er i konflikt med relevante historiske innvendinger.*

Følgende kvaliteter i mikrosplet overholder makrospletets standard for en normal Gud: *Aktivt handlende, Påvirkelig, Ekstern, Skaper av alle ting, Perfekt fri, Omnipotent, Omniscient, og Uten fysisk form.* Ordbruk i Swinburnes argument, som trekker på disse kvalitetene, bryter ikke reglene, og vurderes normal i makrosplet.

Noen kvaliteter kan diskuteres. Gud i mikrosplet er *Skjult*, forstått som; fremviser ikke sin eksistens med tydelighet. Men det foreligger ingen åpenbar tillatelse, eller avvisning, av en slik kvalitet i makrosplet. Den eneste antydningen er at makrospletets Gud er *Språklig tilgjengelig*, forstått som; mulig å forstå ved å anvende ord. Men dette betyr ikke at Gud *fremviser sin eksistens tydelig* gjennom språket. Disiplinens historie viser argumenterer for/mot Guds eksistens. Hvis Gud fremviste sin eksistens tydelig, så ville en slik debatt neppe vært del av historien. Ordbuk som tillegger Gud noe slikt, ville brutt regel C, ved ikke å ta hensyn til disiplinens historie. Jeg vurderer ordbruk i mikrosplet, som trekker på *Skjult*, normal fordi alternativet vil medføre abnormalitet.

Swinburnes argument trekker på at Gud er *Perfekt god*, forstått som; perfekt moralsk, og velger alltid handlingen som fører til at flest mulig opplever mest mulig behag. Moralen, som tillegges Gud i mikrosplet, er i konflikt med makrospletets *Føretisk*, forstått som; hinsides etikk når denne oppkom med mennesket. Nå skal det poengteres at ordbruk som foretar moralske vurderinger på Guds vegne, fanges opp som del av likhetstillegget. Jeg skal derfor vurdere ordbruk som trekker på at Gud er *Perfekt god* normal, dersom den ikke postulerer Guds moralske vurdering.

Tre kvaliteter i mikrosplet overholder ikke makrospletets standard for en normal Gud. I mikrosplet er Gud *En person*, forstått som; en som handler ut fra de basisferdigheter og intensjoner som følger logisk av sine kvaliteter. Ordbruk trekker på kvaliteten for å forklare Gud som en person. Standarden for makrospletets normale Gud, åpner ikke for at Guds kvaliteter gir betydning til hans basisferdigheter og

intensjoner. Det foreligger heller intet som antyder at basisferdigheter og intensjoner avgjør Guds handling. Ordbruk som personforklarer Gud vurderes derfor abnormal.

Det må avgjøres om Swinburnes argument avhenger av ordbruk som trekker på personbetegnelsen. Alle elleve argumenter innebærer ordbruk som personforklarer Gud for å styrke forventningsverdien til *h*. Dette involverer at Guds basisferdigheter og intensjoner gir forventning om *e*. Fjernes denne manøveren, som del av argumentet, så kan ikke forventningsverdien til *h* heves. Abnormal ordbruk som trekker på personbetegnelsen, vurderes derfor å være en forutsetning for argumentet.

Ordbruk i mikrospeillet trekker på at Gud er *Lik Swinburne*, forstått som; en som handler etter Swinburnes rasjonelle og moralske standarder. Ingen kvaliteter i makrospeillet antyder noe slikt. Når Gud tillegges Swinburnes standarder, medfører dette ordbruk som tillegger Gud begrensninger. Ingen kvaliteter i makrospeillet er begrensede. Ordbruk, som trekker på kvaliteten, forklarer også Gud fra et internt personlig ståsted. Dette er i konflikt med relevante historiske innvendinger. Da menes innvendinger som Hume og Kant er representanter for. Hume forstod menneskelig fornuft som uløselig knyttet til vårt erfaringsområde. For Hume, er det umulig å tillegge Gud, som er utenfor vårt erfaringsområde, en menneskelig fornuft. For Kant, gjaldt det samme. Men for han, er det fornuftens romlige og temporale tilknytning som ikke tillater et sprang ut i det ikke-romlige og ikke-temporale. Jeg forstår begge innvendinger som kritikk mot forklaringer av det eksterne fra et internt ståsted. Ordbruk som trekker på likhetstillegget, tar ikke disse innvendingene i hensyn, og bryter regel C. Ordbruk som trekker på at Gud er lik Swinburne vurderes abnormal.

Som vist, ved realisering av det sekundære målet, så innebærer bruk av personforklaring at det trekkes på kvaliteten. Dersom kvaliteten fjernes, så kan ikke ordbruk forklare *e* ved å mene at Gud ville produsert fenomenet, fordi det er rasjonelt og moralsk best. Argumentet avhenger av denne manøveren, og vurderes derfor å forutsette abnormal ordbruk som trekker på at Gud er lik Swinburne.

I mikrospeillet tillegges Gud å være *Paradoksal*, forstått som; både begrenset/påvirkelig og grenseløs/upåvirkelig. Gud i makrospeillet defineres ikke av kvaliteter med tydelige begrensninger, eller av kvaliteter som preges av motsetninger. Ordbruk som trekker på at Gud er paradoksal vurderes derfor abnormal.

Ved realisering av det sekundære målet, så ble det vist at det trekkes på kvaliteten. Dette fordi argumentene innebærer to parallelle manøvre. Jeg mener da ordbruk som styrker *h* sin essensprobabilitet, parallelt med å heve forventningsverdien

til *h*. Ingen av disse manøvrene kan unnværes for at argumentet skal gjennomføres. Argumentet forutsetter derfor at abnormal ordbruk trekker på at Gud er paradoksal.

Det er vist at tre kvaliteter fører til ordbruk i mikrospeillet, som vurderes abnormal i makrospeillet. Gud er: *En person*, *Lik Swinburne*, og *Paradoksal*. Det er også vist at argumentet forutsetter ordbruken som trekker på disse kvalitetene. Tidligere i dette kapitlet, ble makrospeillet avgrenset til å gjelde teistiske religionsfilosofer. Dette må inkluderes ved realisering av avhandlingens primære mål: *Swinburnes argument forutsetter at Gud tillegges kvaliteter som, normalt sett, ikke aksepteres av teistiske religionsfilosofer.*

Kapitel 7: Oppsummering og konklusjon

I dette kapitlet, besvares problemstillingen og avhandlingen konkluderes. Før dette oppsummeres avhandlingens hovedmomenter og resultater. Dette vil vise grunnlaget jeg konkluderer på bakgrunn av.

7.1 Oppsummering av hovedmomenter og resultater

I det innledende kapitlet, ble avhandlingens tema, mål, metode og struktur, forklart og begrunnet. Min problemstilling ble uttrykt slik: *Medfører betydningen, Richard Swinburne tillegger Gud, en svekkelse av den religionsfilosofifaglige aksepten for hans argument?* Videre forklarte jeg at problemstillingen skulle besvares ved å realisere to mål. Det primære målet var å avklare om: *Swinburnes argument forutsetter at Gud tillegges kvaliteter som, normalt sett, ikke aksepteres av teistiske religionsfilosofer.* Og det sekundære målet var å avklare om: *Swinburnes argument forutsetter at Gud tillegges kvaliteter, som bryter argumentets bærende prinsipper.*

I kapitel to, behandlet jeg religionsfilosofi som ord, og som en historisk disiplin. Først definerte jeg hva ordet betyr i avhandlingen. I denne forbindelse, etablerte jeg kategorier for religionsfilosofiens metodiske og trosmessige posisjoner. Så beskrev jeg min forståelse av religionsfilosofi som en historisk disiplin. Min definisjon og mitt tema, samt Swinburnes referanser, innsnevret beskrivelsen for å øke dens relevans for avhandlingen. Kapitlet ble avsluttet med at jeg plasserte mine egne perspektiver. Min trosmessige posisjon ble betegnet som agnostisk, og jeg poengterte min skepsis til personalistisk teisme. Mitt metodiske perspektiv ble kategorisert som terapeutisk filosofi. Det ble tilføyd at induktiv logikk også skulle anvendes, men da mot et terapeutisk mål.

I kapitel tre, tolket jeg *The Existence of God*. Før tolkningen behandlet jeg Swinburnes forfatterskap, og plasserte *The Existence of God* inn i dette. Videre, kategoriserte jeg Swinburne. Trosmessig, ble han vurdert å være anglikaner og personalistisk teist. Hans metodiske perspektiv ble ansett for å kombinere evidensialisme og logisk analytisk filosofi. Videre, påpekte jeg trekk ved *The Existence of God*, som underbygde en plassering av boken i religionsfilosofiens liberale fase. Responsen på lanseringen, ble også behandlet kort. I lys av dette, ble boken tolket. Den ble forstått som målrettet for å styrke sannsynligheten til Guds eksistens. Jeg fremstilte hvordan Swinburne ønsker å nå sitt mål, ved å kombinere elleve klassiske argumenter, i et samlet argument. Noen enkle prinsipper i Swinburnes

logikk ble vist, før jeg tolket hans forklaringsmodeller. Jeg viste hvordan Swinburne skiller mellom vitenskaplige forklaringer og personforklaringer. I tillegg behandlet jeg hans fulle og delvise forklaringer, samt hans ultimate forklaringer. Så ble min forståelse av Bayes teorem, beskrevet. I denne forbindelse, ble prinsipper for Swinburnes sannsynlighetsberegning, forklart. Noen av disse fikk mye å si for min analyse av boken. I hovedsak gjaldt dette prinsipper tilknyttet hypotesens enkelhet, og barmhjertighetsprinsippet. Videre, fremstilte jeg argumentenes generelle struktur, før jeg behandlet hvert av dem enkeltvis. Til slutt, behandlet jeg Swinburnes resultat som vurderer Guds eksistens mer sannsynlig enn ikke sannsynlig.

I Kapittel fire, lot jeg språkspillteorien inspirere utviklingen av min metode. Først beskrev jeg Wittgensteins skifte av filosofisyn, fra det logisk analytiske, til det terapeutiske. Så ble hans skepsis til sannhet, og hans tilhørighet innen begge filosofitradisjonene, behandlet. Etter dette, viste jeg hvordan disse faktorene kommer til uttrykk i PI. Det ble inntatt et tolkningsperspektiv som forstod PI på denne bakgrunnen. Selve tolkningen startet med å forklare hvordan jeg oppfatter språkspillteorien som en teori om hva språk er, og hvordan det virker. Teorien fokuserer på at språklige sammenhenger, og målet for ordbruk, er avgjørende for hva utsagn betyr. Etter å ha forklart hvordan jeg forstår teoriens prinsipper, så lot jeg dem inspirere konstruksjonen av min metode. Jeg kalte denne for analytisk lesning. Metoden ble konstruert for å analysere ordet Gud i to språkspill. Mikrosillet; *The Existence of God*, og makrospillet; den religionsfilosofiske disiplin. Jeg viste hvordan analytisk lesning åpner for å avklare betydningen til ordet Gud, ved å granske relevant ordbruk, i lys av dens mål, og innenfor språkspillet skikk. Videre, konkretiserte jeg hvordan metoden skulle brukes for å realisere avhandlingens to mål. Å realisere det primære målet ble vist mulig. Da ved å avklare hvilke kvaliteter som definerer Gud i mikro og makrospillet, for siden å kunne sammenlikne disse definisjonene. Å realisere det sekundære målet ble også vist mulig. Da ved å avklare om ordbruk i mikrospillet tillegger Gud kvaliteter, som Swinburne ikke inkluderer ved beregning av hypotesens sannsynlighet. I den forbindelse, behandlet jeg en regel i mikrospillet. Denne fremkommer når Swinburne uttrykker at hans definisjon av Gud, og hans ordbruk om Gud, må ha lik betydning. Regelen ble sentral i analysen av mikrospillet. Til slutt i kapitlet, ble mitt metodiske perspektiv anvendt for å, selvrefleksivt, avklare forutsetninger for min analyse, og dens resultater.

I kapitel fem, analyserte jeg Gud i *The Existence of God*, og realiserte det sekundære målet. Analysen ble utført i tre trinn som tilsvarte mikrospillets mål med ordbruk. Jeg avklarte først kvalitetene som Swinburnes tillegger Gud i sin definisjon. Så undersøkte jeg om annen ordbruk, trekker på ikkedefinerte kvaliteter. Min definisjon av mikrospillets Gud ble dannet ved å liste opp av alle kvalitetene. Etter dette realiserte jeg det sekundære målet. Ordbruk, som trekker på ikkedefinerte kvaliteter, bryter regelen om samsvar mellom definisjon og øvrig ordbruk, og ble derfor vurdert abnormal. Videre, vurderte jeg om Swinburnes argument forutsetter slik abnormal ordbruk, og derfor ikkedefinerte kvaliteter. For å vurdere dette, tilføyde jeg hypotesen de ikkedefinerte kvalitetene, og undersøkte effekten i lys av mikrospillets skikk. Spesielt to kvaliteter ble vurdert uunnværlige for argumentet; likhetstillegget og paradokstillegget. Begge ble forstått som resultater av barmhjertighetsprinsippet. Jeg vurderte at en tilføyelse av slike ikkedefinerte, men nødvendige, kvaliteter, endrer argumentets konklusjon. Dette fordi komplisering av hypotesen, gjør den mindre sannsynlig. Slik kunne jeg besvare det sekundære målet: *Swinburnes argument forutsetter at Gud tillegges kvaliteter, som bryter argumentets bærende prinsipper.*

I sjette kapitel, analyserte jeg ordet Gud, for å kunne foreslå en definisjon av hva ordet, normalt sett, betyr i makrosillet. Etter dette realiserte jeg det primære målet. Før min analyse, ble makrosillet begrenset til å omfatte teistisk religionsfilosofi. Jeg begrunnet dette med at teismen kan representeres uten å ekskludere disiplinens variasjon i standpunkt. Jeg bestemte meg for å analysere ordet Gud hos to representanter. En typisk katolsk, og en typisk protestantisk. Det ble foreslått en regel for å avgrense makrosillet yterligere. Videre, fremsatte jeg kriterier for å sikre at analyserte bidrag, reflekterte et makrospill med relevans for Swinburne. Etter dette, ble analytisk lesning anvendt på representative bidrag. Først ble Løgstrups, *Skabelse og tilintetgjørelse: Religionsfilosofiske betraktninger*, analysert. Løgstrups trosmessige standpunkt representerte en variant av klassisk teisme, av typisk protestantisk art. Hans metodiske perspektiv ble forstått som evidensialisme, forankret i reformert epistemologi. Etter dette analyserte jeg to artikler fra Geachs bok, *God and the Soul*. Geachs trosmessige standpunkt representerte en typisk klassisk teisme av katolsk art. Hans metodiske perspektiv ble forstått som logisk analytisk. Etter fullendt analyse, sammenliknet jeg kvalitetene, som ble tillagt Gud i bidragene, og fremsatte forslaget til en definisjon av makrospillets normale Gud. Til

slutt i kapitlet realiserte jeg avhandlingens primære mål. Dette ble gjort ved å undersøke om min definisjon av mikropilletts Gud, overholder standardene for makropilletts normale Gud. Ved å undersøke om Swinburnes argument forutsetter ordbruk som er abnormal i makropillet, realiserte jeg avhandlingens primære mål: *Swinburnes argument forutsetter at Gud tillegges kvaliteter som, normalt sett, ikke aksepteres av teistiske religionsfilosofer.*

7.2 Konklusjon

Nå er begge mine mål realisert og problemstillingen kan besvares. Men først vil jeg rette oppmerksomheten mot noen forutsetninger for min konklusjon. Som nevnt, i kapitel fire, avhenger analysens manøvre av de sannheter jeg har etablert. At disse sannhetene er holdbare, er vesentlig for min konklusjon. Realiseringen av mine to mål skal besvare problemstillingen, men begge disse bygger på sannheter. Jeg antar at religionsfilosofer, normalt sett, ikke aksepterer argumenter som forutsetter at Gud tillegges kvaliteter; *de selv ikke aksepterer, og/eller; som bryter argumentets bærende prinsipper.* Begge antakelsene må aksepteres dersom konklusjonen skal få den verdi jeg ønsker at den skal ha.

Mine resultater viser at Swinburnes argument forutsetter ordbruk som trekker på kvaliteter; *som, normalt sett, ikke aksepteres av teistiske religionsfilosofer, og; som bryter argumentets bærende prinsipper.* Grunnet variasjonen i disiplinens liberale fase, vurderer jeg det vanskelig å foreslå en normal Gud for hele disiplinen. I hvert fall innen denne avhandlingens grenser. Det er derfor en teistisk religionsfilosofi jeg har grunnlag for å si noe om. På denne bakgrunn, så kan problemstillingen besvares: *Betydningen Swinburne tillegger Gud, medfører en svekkelse av teistiske religionsfilosofers aksept for hans argument.*

Men hva viser dette? Det viser, først og fremst, at betydningen til ordet Gud antagelig påvirker Swinburnes argument. Mer presist; den aktuelle teistiske religionsfilosofiens aksept for argumentet. Det er primært en effekt av differansen mellom Swinburnes oppfatning av Gud, og den normale teistiske oppfatningen av Gud, som speiles i konklusjonen. Begge oppfatningene preges sterkt av samme faghistorie. Augustin, Anselm, Aquinas, og Kant er bare noen av de referanser Swinburne, Løgstrup og Geach, har til felles. Men Swinburne har oppfatninger av Gud som skiller han ad fra faghistorien. De mest avgjørende av disse, springer ut av en grunnforestilling om at Gud er en person. Swinburnes Gud er ikke bare

personaktig, men tillegges en meget menneskelig vurderingsevne. Da i form av Swinburnes egne moralske og rasjonelle standarder. Mine resultater viser at hans menneskeliggjøring av Gud, verken er vanlig blant teister, eller tar hensyn til relevant faghistorie. Det er denne oppfatningen av Gud som tillater Swinburne å forklare fenomen som Guds intenderte handling. Og det er denne typen forklaring argumentet baseres på, og forutsetter. Svaret på problemstillingen uttrykker at aksepten for Swinburnes argument, antagelig svekkes som følge av Swinburnes brudd med sin faghistorie, og dennes forestillinger om Gud.

Mottakelsen av Swinburnes prosjekt, viser at argumentet både har inspirert og skapt fruktbare debatter. Spesielt i forhold til metodikk. Argumentet har, slik sett, vært et bidrag til den religionsfilosofiske diskursens meningsutvikling. Mine resultater forteller at Swinburnes argument antagelig ikke aksepteres av de fleste teistiske religionsfilosofer. Men de forteller intet om Swinburnes argument har bidratt til religionsfilosofien på andre måter måter.

Svaret på problemstillingen er et resultat av en metodisk tilnærming. Denne tilnærmingen har vist noe verdifullt. Ved å rette fokus mot hva ordet Gud betyr i Swinburnes bok, så syntes sider ved argumentet som ikke var tydelige ved første øyekast. I tillegg ble det mulig å avdekke kvaliteter som i utgangspunktet var lite åpenbare. Jeg mener å vise at et ords betydning kan ligge skjult i et argument, men at denne betydningen kan trekkes frem ved en analyse av terapeutisk art.

Min bruk av metode også har vist seg aktuell for religionshistorien. Da ved å fortelle noe om religionsfilosofiens forestillinger om hvem, eller hva, Gud er. Og, ikke minst, hvordan forestillinger om Gud har endret seg gjennom historien, og formet hvordan dagens religionsfilosofi oppfatter Gud. Det er i lys av denne historien, at nåtidens religionsfilosofiske forestillinger om Gud, gir mening. Og det er mye av denne historien som inspirerer dagens argumentasjon. Jeg mener min undersøkelse av Swinburnes prosjekt, har vist at fortiden har aktualitet for dagens religionsfilosofi.

Bibliografi

- Anselm. (f.1033; usikkert utgivelsesår). *The Ontological Argument*. I: Pojman, Louis P., Michael Rea (Red.). (2008). *Philosophy of Religion: An Anthology*. Wadsworth Publishing.
- Aquinas, Thomas. (f.1225; usikkert utgivelsesår). *The Five Ways*. I: Pojman, Louis P., Michael Rea (Red.). (2008). *Philosophy of Religion: An Anthology*. Wadsworth Publishing.
- Christian, William A. (1959) *Philosophical Analysis and Philosophy of Religion*. I: *The Journal of Religion* 39 (2). The University of Chicago Press
- Christian, William A. (1957) *Three Kinds of Philosophy of Religion*. I: *The Journal of Religion* 37 (1). The University of Chicago Press
- Davis, Brian. (2004). *Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford university press.
- Dokka, Trond Skard. (2006). *Som i Begynnelsen: Innføring i kristen tro og tanke*. Oslo: Gyldendal.
- Driver, Julia (2009). *Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe*. I: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, CSLI, Stanford University. (<http://plato.stanford.edu/entries/anscombe/#Oth>). Sist oppsøkt 15.04.2011.
- Ford, David. F. (2005) *Theology*. I: John R. Hinnells (Red.), *The Routledge companion to the study of religion*. New York: Ruthledge.
- Forsberg, Niklas. (2009). *Dogma – Vi ar alla stygga barn*. I: *Norsk filosofisk tidsskrift* 44 (3-4). Oslo: Universitetsforlaget.
- Geach, Peter. (1969) *God and the Soul*. New York: Schocken Books.
- Grunbaum, Adolf. (2000). *A New Critique of Theological Interpretations of Physical Cosmology*. I: *The British Journal for the Philosophy of Science* 51, 1-43. British Society for the Philosophy of Science.
- Gwiazda, Jeremy. (2009). *Richard Swinburne's argument to the Simplicity of God via the Infinite*. I: *Religious Studies* 45 (487–493). Cambridge University Press.
- Hertzberg, Lars. (2009). *Språkspel kontra samtal- Wittgenstein och Rhees*. I: *Norsk filosofisk tidsskrift* 44 (3-4). Oslo: Universitetsforlaget.
- Hutchison, John A. (1962). *The Philosophy of Religion: Retrospect and Prospect*. I: *Journal of Bible and Religion* 30 (1), Oxford University Press
- Hinnells, John R. (2005). *The Routledge companion to the study of religion*. New York: Ruthledge.
- Hume, David (1779). *Dialogues concerning Natural Religion*. I: *David Hume: Om religion* (s.24-111). Oslo: Humanist forlag.

Irvine, Andrew D. (2003). *Bertrand Russell*. I: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, CSLI, Stanford University. (<http://plato.stanford.edu/entries/russell/>) Sist oppsøkt 16.03.2010.

Kant, Immanuel. (1781). *A Critique of the Ontological Argument*. I: Pojman, Louis P., Michael Rea (Red.). (2008). *Philosophy of Religion: An Anthology*. Wadsworth Publishing.

Kværne, Per og Kari Vogt. (1992). *Kunnskapsforlagets Religionsleksikon: Religion og religiøsitet I vår tid*. Oslo: Kunnskapsforlaget.

Lubce, Poul (Red.). (1996). *Locke, John*. I: *Filosofileksikon*. Oslo: Zafari forlag.

Løgstrup, Knud Ejler. (2008). *Skabelse og tilintetgørelse: religionsfilosofiske betragtninger (metafysikk IV)*. Viborg: Gyldendal. (Ref. er til førsteutgaven fra 1978)

Nafstad, Petter. (2002). *David Hume: Om religion*. Oslo: Humanist forlag.

Oxford, Faculty of Philosophy. (2010). Richard Swinburne. I: *Faculty Members*. Faculty of Philosophy, University of Oxford. (<http://users.ox.ac.uk/%7Eorie0087/>) Sist oppsøkt 18.08.2010.

Paley, William. (1802). *The Watch and the Watchmaker*. I: Pojman, Louis P., Michael Rea (Red.). (2007). *Philosophy of Religion: An Anthology*. Wadsworth Publishing.

Pichler, Alois. (2009). *Wittgenstein og forfatterskap – et forsøk*. I: *Norsk filosofisk tidsskrift* 44 (3-4). Oslo: Universitetsforlaget.

Pojman, Louis P., Michael Rea (Red.). (2008). *Philosophy of Religion: An Anthology*. Wadsworth Publishing.

Rossi, Philip. (2009). *Kant's philosophy of religion*. I: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, CSLI, Stanford University. (<http://plato.stanford.edu/entries/kant-religion/>). Sist oppsøkt 25.01.2011.

Russell, Paul. (2005). *Hume on Religion*. I: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, CSLI, Stanford University. (<http://plato.stanford.edu/entries/hume-religion/#10>). Sist oppsøkt 11.01.2011.

Smart, Harold R. (1957). *Language-Games*. I: *The Philosophical Quarterly* 7 (28). Blackwell Publishing for The Philosophical Quarterly.

Swinburne, Richard. (1993). *The Coherence of Theism*. (s.1-11). New York: Oxford university press. (Referanser er til originalutgivelsen fra 1977).

Swinburne, Richard. (2004). *The existence of God*. New York: Oxford university press. (Referanser er til originalutgivelsen fra 1979.)

Sørli, Richard. (2009). *En anti-ortodoks tilnærming til Wittgensteins såkalte privatspråkargument*. I: *Norsk filosofisk tidsskrift* 44 (3-4). Oslo: Universitetsforlaget.

Tylor, Edward Burnett. (1920). *Primitive Culture: Researches into the Development*

of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom. Vol.1 (s. 242). London: John Murray (referanse til originalutgave fra 1871).

Vardy, Peter. (2005). *Philosophy of religion*. I: John R. Hinnells (Red.), *The Routledge companion to the study of religion* (s. 80-98). New York: Routledge.

Wigen, Tore. (1993). *Religionsfilosofi: En bok om tro og fornuft og livets mening* (s.11-21). Oslo: Luther forlag .

Wittgenstein, Ludvig. (2009). *Philosophical Investigations*. Blackwell. (Referanser er til originalutgivelsen fra 1953.)

Wittgenstein, Ludvig. (2008). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Routledge (Referanser er til originalutgivelsen fra 1921.)